İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe
Vahiy-Akıl İlişkisi

ALİ BULAÇ

Yazar. 10 Mart 1951, Mardin doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Mardin'de tamamladıktan sonra, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi (1980). Bir süre Fikir ve Sanatta Hareket dergisinde çalıştıktan sonra aylık Düşünce (1976-80) dergisini çıkardı. İnsan Yayınevi'nin genel yayın yönetmenliğini (1984), Zaman gazetesinin kurucuları arasında yer alarak İstanbul temsilciliğini (1986-87), Kitap Dergisi'nin genel yayın yönetmenliğini (1988'den itibaren) yaptı.

Çağdaş İslâm dünyası, düşünce sorunları, toplumsal değişme ve yenileşme gibi konulardaki araştırma ve incelemeleriyle tanınmıştır. Deneme, eleştiri, inceleme ve araştırma yazıları Hareket (1973), İslâm Medeniyeti (1974), Tohum (1973), Sur (1973), Düşünce (1976, 80), Tevhid (1979), Hicret (1979), Mavera (1986), Yeni Zemin, Nehir, Bilgi ve Hikmet dergileri ile Millî Gazete (1976), Yeni Şafak ve Zaman gazetelerinde yayımlandı. İnsanın Özgürlük Arayışı adlı eseriyle fikir dalında Türkiye Yazarlar Birliği Ödülünü (1988), Özel Feza Anadolu İletişim Meslek Lisesi'nin "Yılın Sosyal Siyasal Analizi Yazarı" Ödülünü (2005) aldı. Halen Zaman Gazetesi'nde köşe yazarlığı yapmaktadır.

İslâm Düşüncesinde
Din-Felsefe
Vahiy-Akıl
İlişkisi

Ali BULAÇ



İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE VAHİY-AKIL İLİŞKİSİ

Editör
Esra ERKAL

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Mehmet SÜM

ISBN
975-6079-44-4

Yayın Numarası
39

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Eylül 2006

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

ALTINCI BÖLÜM
İBN TUFEYL'İN İŞRAK FELSEFESİ

YEDİNCİ BÖLÜM
İBN RÜŞD'ÜN DİN VE FELSEFE'DE HAKİKAT ARAYIŞI

SEKİZİNCİ BÖLÜM
AYDINLANMA VE TASAVVUFTA AKIL

DOKUZUNCU BÖLÜM
DOĞU'DAN BATI'YA İKİNCİ BÜYÜK BİLGİ İNTİKALİ

ÖNSÖZ



Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salât ve selam son elçisi Hz. Peygamber'in, onun temiz ev halkı, şerefli ashabı ve onun gösterdiği doğru yolu izleyenlerin üzerine olsun.

Bundan yıllar önce din-felsefe veya vahy-akıl ilişkisi konusunda bir çalışma yapmayı tasarlarken, ne kendi hatırına akademik bir çalışmayı, ne de felsefe tarihçiliği yapmayı düşünmüştüm. Amacım içinden geçmekte olduğumuz modern krizin önümüze çıkardığı sorunlara üzerinde durulmaya değer cevaplar aramaktı. Ancak yine de konu tabiatı gereği felsefe tarihinin sahasına girmekte ve belirli ölçütlere riayet etmeyi gerektirmektedir. Eğer bir konu ile ilgili doğru bilgilerin ortaya çıkmasını sağlayan zorunlu, ahlâkî ve "objektif" ölçütlerden sözetmek mümkünse, bu ölçütlere elimden geldiğince riayet etmeğe çalıştığımı söyleyebilirim. Ne kadar başarılı olduğum ise ayrı bir konu ve zaten buna ben karar verecek mevkide değilim.

Yazarlık hayatımda bu kitabın ilginç bir hikayesi var. Bir iki satırla bundan söz etmek istiyorum. Böyle bir çalışmayı 1980'lerin başlarında tasarlamış ve 1986'da yazıp bitirmiştim. Ben prensip olarak yazdığım her kitabı yayınlamadan önce bir süre bekletiyor, sonra yayınlıyorum. Bu da genellikle altı ay ile bir yıl arası sürer. Ne var ki bu çalışma tam yedi yıl bekledi. Zaman zaman bazı bölümlerini -yaklaşık üçte birini- çeşitli dergilerde yayınlamakla beraber, bir türlü dönüp yeniden okuma ve yayına hazırlama fırsatım olmadı. Yedi yıl aradan sonra kitaba dönerken de, iyi ki bunca yıl bekletmişim, diye içimden geçiriyorum. Çünkü bu geçen süre zarfında hem konu ile ilgili düşüncelerim daha olgunlaşmış hem de topladığım ilave malzemeyi kullanma fırsatını bulmuştum. Yine de topladığım

bütün malzemeyi kullanamadığımı, yaklaşık dörtte birini dışarıda tutmak zorunda kaldığımı üzülerek belirtmeliyim.

Araştırma bütün İslâm düşünce tarihini meşgul eden Hakikat arayışı ve Hakikat'in Bilgisi'ne hangi yol ve araçlarla (usul/yöntem) ulaşılabileceğine ilişkin çıkan tartışmanın toplu bir özetidir. Bu çerçevede İslâm, Hikmet ve Felsefe arasındaki ilişki, düşünce tarihimizin yakından anlaşılmasını sağlayan bir konu olduğundan öncelikle ele alınması gerekirdi; ben de bundan hareketle ilk bölümde konuyu geniş bir çerçeve içinde ele aldım.

Felsefenin İslâm dünyasına girişi ve Meşşaî ekolün teşekkülü ile, buna karşı Gazalî'nin Meşşaî filozoflara yönelttiği eleştiriler İslâm'ın düşünce (tefekkür), bilgi ve irfan tarihinin en verimli tartışmasıdır. Doğal olarak bu tartışmaya katılan İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve diğer filozofların katkıları görmezlikten gelinemez. Ben de çalışmam boyunca bu "her biri kendi semasında yıldız olan şahsiyetler" üzerinde durdum. Buna ayrıca -dar bir çerçevede olsa bile- Şiî, Sufi, Kelamcı ve Selefîler'in konuya yaklaşımını eklemeyi de ihmal etmedim.

İslâm düşüncesinde iki alan veya çifte-gerçeklik fikri olup olmadığını anlamanın en iyi yolu, benzer sorunlarla karşılaşan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta çıkan tartışmaları bilmekten geçer. Bu konuya ayırdığım bölümlerin, bize bazı ipuçları verebileceğini umuyorum.

İslâm tarihinde Meşşaî felsefeye gösterilen tepkinin arkaplanında yatan sebepler, bugün din, modernite ve akıl arasında kurulması gereken ilişkilerin niteliği hakkında açıklayıcı bilgiler verebilecek önemdedir. Birçok kimse İslâm düşünce tarihini meşgul edip zenginleştiren tartışma konularını arkaik bir malzeme olarak görme eğilimindedir. Gerçekte ise, dün müslüman dünyanın tartıştığı konular bugün için de geçerlidir ve gün geçtikçe hayatî bir önem taşıdıkları daha iyi anlaşılmaktadır. Bu kitabın da amacı, düşünce mirasımızın bu zengin tarihî perspektifinden hareketle, bugün yaşamakta olduğumuz sorunlara uygun çözümlerin neler olabileceği konusuna açıklık getirmektedir. Eğer sorunun vazedilmesine sınırlı bir katkı sağlayabildiysem bu yorucu çalışma hedefine ulaşmış kabul edilecektir.

Çaba bizden, başarı Allah'tandır...

Ali Bulaç

Birinci Bölüm

İSLÂM, HİKMET ve FELSEFE

İSLÂM, HİKMET VE FELSEFE



HİKMETİN VE FELSEFENİN MENŞEİ

Felsefe, felsefe konuları ve felsefe tarihi hakkında bilgi edinmek isteyen ortalama bir okur, eline sıradan bir kitabı aldığında yalnız felsefenin değil, düşünce tarihinin de Yunan'la başladığını görür. Bu Avrupa/Batı-merkezli bakış açısı, yaklaşık iki yüzyıldan beri bütün düşünce ve "kültür" faaliyetlerini yönlendirmektedir. Belki her büyük medeniyet ve kendi varlık bilincini (ben idraki) kuvvetle hisseden insan topluluğu, başkaları ile kendisi arasına ayırıcı bazı ölçütler koymada mâzurdur. Sözgelimi Yunanlılar, kendilerinden olmayanlara "barbar", Araplar "acem" derlerdi. Ama ne Yunanlılar ne Araplar, hikmet ve tefekkürün yalnızca kendi mahsülleri olduğunu savunmuşlardır. Yabancıyı ifade eden adlandırmalar bir bakıma siyasî mülahaza olduğundan çoğunlukla kapsamın ilim, tefekkür ve hikmet gibi alanlara ikinci derecede uzandığı müşahede edilebilir. Yunanlılar felsefeyi en görkemli dönemine yükselttikleri zamanlarda bile, Doğu'da, özellikle Anadolu'da ve Mezopotamya'da tahsil görmemiş insanlara ciddi bir hakim (bilge) gözüyle bakmazlardı. Hatta hikmetin menşei itibariyle gerek Batı'da gerekse Grekler'de felsefenin geleneği olmadığı söylenebilir. Özelleşmiş tanımı dışında felsefe ve hikmet menşe' bakımından doğrudan Mezopotamya, sonraları Hint, İran ve Mısır'a aittir. Buna Batılı bazı felsefe tarihçileri de tanıklık eder.

Alfred Weber'e göre Yunan felsefesinin mutlak ve tam anlamıyla özgünlüğünden söz etmek hayli güçtür. Doğu'nun bu felsefe üzerinde

mutlak etkisi vardır. Çünkü Mısır'la temasa geçmeden, yani onlara ülkesini açan Psammetik devrinden önce, Yunanlılar'da kelimenin gerçek anlamında felsefe yoktur. Bundan başka Yunan felsefesinin babaları hep İyonyalıdırlar; felsefe Küçük Asya'dan önce İtalya'ya ve oldukça geç bir devirde Atina'ya, yani hakiki Yunanistan'a getirilmiştir. Mısır ve Gildan (Keldaniler) ilminin etkisine Herodot açıklıkla şehadet etmektedir; bu, İslâm mekteplerinin Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin gelişmesi üzerindeki etkisine benzetilebilir.[1]

Weber, Doğu'nun Batı üzerindeki ilim ve düşünce alanlarında iki defa kesin etkide bulunduğunu itiraf etmektedir: Biri Doğu hikmetinin Mısır üzerinden Yunan'a geçmesi, diğeri Müslümanların 9. yüzyıldan itibaren Sicilya ve İspanya üzerinden Avrupa'ya sağladıkları bilgi intikali ile husûle gelen etki.

Şimdilik felsefe ile hikmet arasındaki ayırıcı semantik vasfı bir kenara bırakıp sadece insan düşüncesinin şu veya bu yöndeki tezahürü açısından olaya baktığımızda, bazı tarihçilerin yukarıdaki tespite katılmak istemediklerini görürüz. T.J. Boer'e bakılırsa, Sâmi düşüncesinde, Helenizmle temasa geçmeden evvel hakîmâne darb-ı meseller ve bilmecelerden ileri geçen bir felsefi görüşe rastlanamaz. Bu düşüncenin esasını tabiata ait münferit müşahedeler, özellikle beşerin hayat ve kaderine ait müşahedeler teşkil ediyor ve anlayışın durduğu yerde Allah'ın mutlak ve anlaşılmaz iradesine teslimiyet başlıyordu. Keldanî hikmeti ise Büyük İskender zamanından itibaren Bâbil ve Suriye'de yayıldı, Helenistik ve daha sonraları Hıristiyan düşünceler yerini aldı. Bu hikmet, yalnız bir Süryani şehri olan Harran'da eski şeklini pek az Hıristiyan etkisi ile koruyarak İslâm'a kadar ulaştı.[2]

Açıklıktan uzak ve özünde tarafgir olan bu tespit bize bugün yaygın halde olan genel ve yanlış bir anlayışın dışında bir bilgi vermez. Boer'in Helenizm öncesi dönemi tanımladığı ve küçümsediği darb-ı meseller ile bilmeceler, aslında kadim bir gelenekle nesilden nesile aktarılan hikmetin veciz ifadeleri, telmih, sembol ve işaretlerinden başkası değildir. Ancak hikmeti ve felsefeyi Batılıların genel tanımlamaları içinde ele aldığımızda,

1 Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s. 3. İbrahim Medkur, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiye, II, 151.
2 T.S. Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 9.

bu tespit doğru gibi görünür ve zaten herkesi yanıltan da budur. Gerçekte ise Büyük İskender zamanında Babil ve Suriye'de yayılan Keldani hikmetini kaale almasak bile, onun çok daha öncesinde insanın varlık, hayat ve kendi kaderi üzerinde yoğunlaşmış köklü bir hikmet geleneğinin varlığı asla inkar edilemez.

Öyle olmakla beraber, bir noktayı göz önünde bulundurmak durumundayız: Gerek Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, gerekse İbn Nedim'in şehadetiyle, kadim zamanlarda hikmeti nesilden nesile aktaran bugünkü gibi yazılı kitaplar değil, doğrudan sözlü (şifahi) gelenektir. Boer, bu sözlü geleneğin yüzyıllar boyu taşıdığı hikmetin intikal şeklini bilmez görünüyor; Sâmi düşüncesini Helenizmle temasa geçinceye kadar basit vecizeler ve bilmecelerden ibaret sayıp küçümsüyor ki, bu, hikmet, ilim ve düşünce tarihini Batı-merkezli görüp açıklayan Batılı bilim tarihçilerinde sık sık müşahede etmeğe alışık olduğumuz basit bir önyargıdır.

Felsefe ve hikmetin menşei konusu sanıldığının aksine hemen hemen her dönemde filozof ve hakîmlerin merakını celbetmiştir. Felsefeyi, tamamiyle Yunanlılar'ın malı sayan telakkiye karşı çıkıp onu doğrudan veya dolaylı yollarla Hint, Fars, Irak ve Mısır'ın kadim halklarına bağlayanların sayısı az değildir. Diogenes Laertius, İ.Ö. 3. yüzyılda kaleme aldığı eserinde ünlü filozofların hayatlarını anlatır, sonra da felsefeyi doğrudan kadim Doğuya bağlar.[3]

Yalnız başına ele alındığında bile Yunan felsefesi üzerinde Doğulu çok sayıda hikmet ve irfan mekteplerinin etkili olduğu Yahudiler, Yeni Pisagorcular, Yeni Platoncular ve Hıristiyanlar arasında ortak bir görüştür. Felsefenin ve gelişmiş insanî kültür ve bilimlerin ilk defa Avrupa'da ortaya çıktığı fikri tamamiyle rönesans sonrası sömürgeci Batıda geliştirilmiş ve hiçbir şekilde gerçeği yansıtmayan bir iddiadır. Oysa felsefe meselelerinden ve hikmetin tarihinden haberdar olan herkes bilir ki, Antikçağ Yunan felsefesinin önemli akımlarından Elealılar'da Hind'in, Pisagorcular'da Hind ve Çin'in, Heraklit'te İran'ın, Anaxagoras'ta Yahudiliğin ve Empe-

---

3 İrfan Abdühamid, *el-Felsefetu'l-İslâmiye Dirase ve Nakd*, s. 26. Walter Kranz. *Antik Felsefe*, s. 33. Ayrıca bkz. Rasih Güven, *Doğu ve Batı Felsefelerinde Paraleller*, s. 13 vd.; Edouard Schuré, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler*, s. 163 ve 169.

dokles'te Mısır'ın açık etkisi vardır. Antik felsefeden genel olarak Yunan felsefesi ve bundan türemiş Helenizm ve Roma felsefesi anlaşıldığına göre, bunların dışında ve öncesinde, üstelik Çin'den Mısır'a kadar uzanan bir kuşak üzerinde insanoğlunun düşünmediği, hikmetten uzak kaldığı ve ilk defa Yunanlıların varlık, hayatın anlamı ve insanın kaderi üzerinde zihin yorduğu nasıl tasavvur edilebilir? Felsefe tarihleri, bütün bu gerçekleri gözardı edip düşünce tarihini Batı-merkezli bir anlayışla Thales'le başlatırlar ki, Miletli Thales İ.Ö. 5. yüzyılda yaşadığına göre, insan düşüncesinin de topu topu 2.500 yıllık bir geçmişi var, demektir.

Oysa yukarıda işaret ettiğimiz gibi kadim Yunan'da bile, özellikle Doğuda tahsil görmemiş filozoflara ciddi bir gözle bakılmaz, hatta hakîm (bilge) sayılmazlardı. Bir fikir vermesi açısından Thales gibi İyonya asıllı olan Pisagor (Pythagoras) önemli bir örnek sayılabilir. İ.Ö. 6. yüzyılın ilk yarısında Sisam'da doğan Pisagor, Fenike'yi, Mısır'ı ve Babil'i gezmiş ve orada Doğu'nun irfan ve ilahiyat alanındaki düşüncelerinin ve riyazetin vatanı olan bu yerde daha o zamandan en yüksek mükemmellik derecesine varmış olan hendeseyi öğrenmiştir. Dinî, sosyal, felsefî ilahiyat fikirleri ile dolu olarak 520'ye doğru Yunanistan'a dönüşünde bunları Büyük Yunanistan'da Kroton'da bütün üyelerinin ahlâkta, siyasette ve dinde ortak öğretiler kabul ettikleri bir nevi tarikat kurmakla hakikat alanına koymuştur.[4] Felsefenin ve düşünce tarihinin başlangıç halkasını teşkil ettiği öne sürülen Thales'in ise (585 yılındaki) güneş tutulmasında Bâbil hesabını ve astronomisi ile Mısır geometrisini kullandığını bugün tespit edebiliyoruz. İslâm kaynaklarına göre, Thales, güneşin tutulmasını doğru tahmin edince, kavmi etrafında toplandı ve onun öğrencisi oldu. Thales de onları Allah'ın azabı ile uyarıp korkutma vazifesini yerine getirmeğe başladı. Bu anlatımda Thales'e bir tür peygamberlik misyonu yüklenmektedir. Düşünce tarihinin başlatıcıları (!) arasında yer alan bu filozof, bundan başka ruhun varlığına inanır ve her şeyde tanrısal (ilahî) bir yaratıcı güç bulurdu. Miletli Anexi-

4 Weber, Age, s. 22. Bundan başka felsefe tarihleri Pisagor ile büyük Hint bilgesi Budha arasında ilginç ve dikkat çekici benzerlikler kurmaktadır, age., s. 22-23. W. Kranz, Age., s. 30 vd.; A. Yüksel Özemre, *Keplerde Pythagorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme*, (Felsefe Arkivi, sayı: 21), s. 55 vd. Muhammed el Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s. 103 vd.

mandros da ilk maddenin sonsuz ve tükenmez olduğuna inanan bir bilge olarak sonsuzluk kavramı içinde sınırsız ve yaratıcı bir ilah fikrine sahipti. Bütün bunlar, bize Antikçağ Yunan felsefesinin doğulu bir hikmet geleneğine bağlı olarak teşekkül ettiğini imâ etmektedir.

Düşünce tarihinin Yunanlılar'la başlatılması üniversal ölçeklerde doğru değilse bile, muhtemelen Yunanlılar için doğrudur. Çünkü Sicistani'nin verdiği bilgilere bakılırsa, Yunanlılar Thales'ten önce burhan ilimleri bakımından cahiliye Arapları gibi hiçbir şey bilmiyorlardı. Yunanlılar, lügat, şiir, hitabet ve vecizelerden haberdar idiler, ancak felsefeden haberleri yoktu. Sonraları hesap, geometri ve alan ölçümünü Mısırlılar'dan öğrendiler. Bu anlamda şiir felsefeden öncedir ve ilk örnek de Thales'ten önce yaşayan Homeros'tur. Sicistani'ye göre Yunan'da felsefe, şiirden 8 yıl sonra görüldü ve onlarda ilk filozof, Hz. Musa'nın vefatından 951 sene sonra ortaya çıkmıştır. Koroles'e dayanarak bu görüşü aktaran Sicistani, Thales'i Buhtunnasr'dan 123 yıl önce yaşamış bir filozof olarak gösterir ki bu tartışma götürür bir görüştür. Nitekim Sicistani de bu görüşten pek emin olmadığından bir başka yerde felsefenin ilk defa Bâbil hükümdarı Buhtunnasr zamanında ortaya çıktığını ve felsefeye ilk başlayan kişi olarak Thales'in Buhtunnasr'dan 28 yıl önce öldüğünü söyler.[5]

Yalnız hikmet ve felsefe değil, ilimlerde de Yunan'ın öncelikle Doğulu kaynaklardan beslendiği tarihî bir gerçektir. "Yunan ilmi" olarak adlandırılması uygun görülen şeyin içinde, tabiat ilmi Atina'da ve Yunanistan'da değil, fakat Anadolu'da, Mısır'da veya Sicilya'da gelişmiştir. Tabiata ve tecrübeye özen gösteren "Sokratın öncüleri", "İyonya fizikçileri" Mezopotamya ve Hindu astronom ve tabiblerinin Anadolu'daki devam ettiricileridir. Yine Cos'da (İstanköy) doğmuş olan tıbbın kurucusu Hipokrat da Asya'nın bu bölgesindendir.[6]

---

5 Sicistani, *Sıvanu'l-Hikme*, s. 3-11. Burada Yunanlılar'ın menşei ile ilgili ilginç olduğunu düşündüğüm bir kaydı da ekleyeyim. Mes'udi'ye göre Yunanlılar, diğer kavimler gibi Hz. Nuh'a dayanır. Babaları Yunan İbn Yafes'tir ki Yafes de Hz. Nuh'un oğludur. Bir başka silsile ise şöyledir: Yunan İbn Ar'o İbn Faleğ ibn Abir ibn Şafeh İbn Arfehşed ibn Sam ibn Nuh. Yunan ibn Abir, Kahtan ibn Abir'in kardeşidir veya Yunanlılar Eliyfez ibn el-İys ibn İshak ibn İbrahim'in çocukları olup Rumlar'la kardeştirler. Bkz. Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s. 100.

6 Roger Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, s. 83.

Ancak bugün Müslüman ve Doğulu araştırmacıları ve aydınları büyük yanılgılara düşüren önemli bir ayırımla karşı karşıya bulunuyoruz: Buna göre, tarihî gelişimde Batı'da düşünce ve akıl, Doğu'da inanç ve mistisizm iki ayrı dünyanın karakteristik özellikleridir. Kuşkusuz düşünce ve akıl dendiğinde ilk akla gelen felsefe ve bilim, inanç ve mistisizm dendiğinde de 'din'dir. Bütün kültürel faaliyetleri Doğu'da dinin, Batı'da aklın yönlendirdiği yolundaki yaygın görüş, insanın zihin ve varlığın kozmik düzeninde "dinî olmayan" birtakım alanların varolduğu varsayımına dayalı ve kaynağı din-felsefe çatışması olan Yunanî bir düşünce tarzıdır. Bu, vahiy ve hikmete dayalı şekilleri dışında felsefî formlarda düşünceyi temellendiren esaslı bir ölçüt olmakla birlikte, şimdilik biz, insanın ve evrenin "din-dışı" hiçbir alana tekabül edecek özellikler taşımadığını belirtmekle yetinip Batı'da felsefî düşüncenin de gerek Antikçağ Yunan'da gerekse Rönesansa kadarki dönemde daima "dinî" bir karakter taşıdığını, hatta Rönesans, Aydınlanma çağı düşüncesi ve pozitivist felsefenin -kelimenin gerçek ve Kur'ânî semantiği içinde- dinî olmadığını öne süremeyeceğimizi söyleyeyim.

Batı'da düşünce faaliyeti, Rönesanstan sonra giderek kutsal muhtevasından uzaklaşan ve dünyevîleşen "değişik dinî" bir vecheye bürünmüşse de, Yunan felsefesinin doğuşunda bile asıl Yunanistan topraklarının öz-malı olmadığını yukarıda gösterdik. Yunan felsefesinde, diğerlerine göre hikmete yakınlığıyla sözü edilmeğe daha çok değer Pisagor, Hind etkisi yanında kaynağı bugün Ortadoğu dediğimiz yerlerde tahmin edilen Orfizm diye adlandırılan bir dinin temsilcisi ve devamcısı kabul edilir. Hatta Pisagor, kendi çağında açıkça savunmaktan çekindiği öğretilerini gizli tarikat birimleri içinde ve sayısı sınırlı insana aktarmayı temel ilke edinmişti. Bu gizliliğin politik ve felsefi iki nedeni olabilir: Birincisi çok tanrıcı bir toplumda görülmesi muhakkak olan tepki; ikincisi kadim geleneklerin tümünde görülen hikmetin ehil olmayanların eline geçmesini önlemek. Gizlice taliblilerine aktarılan öğretiler mistik bir anlatımla, evrende değişim içindeki varlıkların temelinde statik ve manevî bir elemanın var olduğu fikrine dayanıyorlardı. Gizli tarikatta susmayı, tefekkür ve acı-çile (riyazet) çekmeyi erdemin şartı sayan Pisagorcular, her şeyin mutlak bir birlikten neşet ettiğine de inanırlardı. Onlara göre ruh, hareket halinde olan bir sayı

ve ilk birim olan Tanrı'dan gelir. Ruh olgunlaşmak için çokluğu birliğe gerileterek yine Tanrı'ya varmak ister.[7]

Sokrat'ta ise tek Tanrı düşüncesi, yüksek ahlâk ve hatta öte dünyaya (ahiret) ilişkin kuvvetli vurgu, tarihin her döneminde bütün insan topluluklarının yakinen tanık olduğu Nübüvvet (peygamberlik) geleneğinden bâriz etkiler taşımaktadır. Sokrat Delf tapınağının giriş kapısında yazılı "kendini tanı (nefsini bil)" sözünü felsefesinin düsturu saymıştır.[8]Ona göre gerçek bilgi ve hakikat insanda doğuştan vardır. Ruhun ölmezliğine ve manevî varlığına inanan Sokrat'ın Tanrıyı kâmil akıl (Nus: Nous) olarak kabul ettiği rivayet edilir. Sokrat'ın felsefesinin bütün amacını doğru yaşayış nedir sorusuna yöneltmiş olması ve bunun cevabı olarak düşünce çabasının zanna karşı sağlam bilgiyi araştırması, onda Doğu geleneklerinin tümünde varolan nübüvvet tebliğlerini çağrıştırır.

Pre-Sokratik dönemde hikmete dayalı düşünce akımlarının zaman zaman çok tanrılı dinî inanışlara karşı tevhidin izlerini taşıyan bir mahiyet kazandığı durumlar az değildir. Sözgelimi Xenophanes de bunlardan biridir. O, bütün güçlerin üstünde biçim ve suretten arındırılmış, ölümlü hiçbir varlık ve nesneye benzemeyen bir tanrı düşüncesini açıkça savunu-

---

7 Modern felsefe tarihleri, yer yer Pisagor'u sayılar ilminden dolayı modern matematiğin ve bilimsel (pozitivist) düşünüşün ilk habercisi sayar. Bu tamamen yanlıştır. Çünkü sayı ilmi ve matematik ne Pisagorla başlamış ne de pozitivist bir anlamda ele alınmıştır. İbn Haldun'un da tasnifiyle, matematik kadim kültürlerde ilk ilimler arasında yer alır ve dört ilmi kapsar: Matematik, geometri, müzik ve astronomi. Matematik, her şeyin Bir'den türediğine inanılan evrende Bir ve çokluğun sayısal ilişkisini konu edinir. Bir Allah'tır; çokluk varlıktır. Geometri uzay içinde yer alan feleklerin mükemmellik ifade eden hareketlerini konu alır; insan kendini onlara benzetebilirse hem Bir'i kavrar, hem O'na ibadetin şekillerini öğrenir. Müzik varlıkların dönüş, hareket ve ibadet şekillerinde varolan ahengin ilmidir. Astronomi ise, Bir'in çokluğu temsil eden varlıklar üzerindeki etkisinin müşahede edildiği sınırsız alandır; dolayısıyla tefekkür ve araştırma konusudur. Görülüyor ki, bu dört temel ilim -ki buna bazan tıp ilmi de eklenir- ile bugünkü türedi modern bilim arasında hiçbir ilgi ve yakınlık yoktur. Pisagor hakkında daha geniş bilgi için bkz. E. Schuré, Age., s. 357 vd.

8 René Guénon'a göre "kendini tanı" sözü, bütün hikmet ve irfan felsefelerinin temel çıkış noktasını teşkil eder. Bu söz ne Sokrat ve Eflatun'a, ne Pisagor veya bir başkasına aittir. Doğrudan hikmetin özünü ve araştırılması gerekçesini temsil eden bu cümle bizzat felsefe tarihinden de eskidir ve felsefenin de sahasını pek çok aşmaktadır. Bu cümle vahyin kaynağı ve ilham derecesiyle ilgili yüce bir kaynaktan ve yüksek bir makamdan gelmektedir. Rene Guenon, *Nefsini Bil*, s. 55-65.

yordu. Ona göre tanrı kavramını kendisi gibi somutlaştırıp, insanın ahlâkî tutumlarını tanrılara da izafe eden halk dininde (Yunan politeizmi) tanrılar insanların uydurduğu kuruntular,[9] kendilerinin şekil verdiği nesnelerdir.

Yunan mitolojisinin amansız düşmanı olan Xenophanes, mitoloji karşısında, politeizme ve onun telakkilerinin boşluğuna karşı kudretli seslerini yükselten İbrani peygamberlerine benzer bir rol oynamaktadır. "Bir Allah vardır", diye bağırıyor, "ne vücutça, ne zekaca Homeros'un ilahlarıyla veya insanlarla mukayese edilemeyen bir tek ve yüksek (yüce) Allah vardır. Bu Allah bütün gözdür, bütün kulaktır, bütün müdrikedir", diye ekliyordu.

Xenophanes'in bu düşüncelerini derinleştiren Parmenides bunu tamamiyle monist (tek tanrılı) bir sistemin hareket noktası yaptı. Madem ki Allah'ta değişme yoktur ve Allah her şeydir, şu halde bizim değişme dediğimiz şey bir görünüş, bir vehimden ibarettir ve hakikatte ne oluş, ne ölmek yoktur. Yalnız ezelî ve ebedî varlık vardır. Görülüyor ki Parmenides de doğmayan, yokolmayan, bölünmeyen, değişip yoğunlaşmayan bir varlık fikrine sahipti. Parmenides, bilginin gerçek amacının varolanı düşünmek (tefekkür) olduğunu söylüyordu.[10] Abbasiler döneminde özellikle Süryani mütercimler eliyle İslâm dünyasına tanıtılan bu Yunanlı filozofun İslâm irfanı üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

NÜBÜVVETİN HİKMET VE FELSEFE ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Henry Corbin gibi İslâm felsefe tarihini diğer oryantalistlere göre daha insaflı tetkik eden bir felsefe tarihi araştırmacısı ve Roger Garaudy gibi sonraları müslüman olan Batılı bir bilgin, İslâm düşüncesini ve felse-

---

9 Antikçağ Yunan felsefesi konusunda daha geniş bilgi için bkz. Wather Kranz, *Antik Felsefe*, s. 20 vd.; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I, 71 vd. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 17 vd.; Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, s. 7 vd.; Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 71 vd.; Nihat Keklik, *Felsefe*, s. 13 vd.Weber, Age., s. 13-15.

10 Miladi 610'da inmeye başlayıp nüzulu 632'de tamamlanan Kur'ân-ı Kerim'de, puta dayalı çok tanrıcı inancı "insanın kendi hevasına uygun kuru bir isimlendirme " olarak tanımlar. (Necm, 53/23-25; A'raf, 7/71 ve Yusuf, 12/40.)

fesini “nübüvvettin etkisinde gelişen felsefe” şeklinde tanımlarlar.[11] Bizce insanın varlık dünyası ve metafizik âlem ile dünyaya ilişkin faaliyetleri arasında kurulan ilişkinin mahiyeti ve şekli itibariyle bu tanımlama bütünüyle doğru olmasa da, büsbütün yanlış da değildir. Eğer vahye dayalı bilgi, kelami tefekkür ve marifeti “felsefe” diye adlandıracaksak, bu durumda yalnız Meşşaîler değil, İşrakî ve Selefîlerin ortaya koyduğu ürünlerin toplamına da nübüvvet temeline dayalı felsefe gözüyle bakabiliriz. Bu ise, hangi anlamda olursa olsun, Selefî düşünce bakış açısından tam bir paradokstur. Çünkü mahiyeti ve kaynağı itibariyle yalnızca aklî düşünmeyi esas alan felsefe, vardığı sonuçlar itibariyle değil, bizatihi özü ve yöntemi itibariyle merduttur. Doğru ve meşru düşünme tarzı ancak vahye -hem de lafzın dış (zâhir) anlamına- istinad ettiği zaman gerçekten meşru bir anlam ve değer kazanır. Felsefi formun dışında akli düşünme olmadığı sadece boş bir faraziyedir. Kalbin nuru olan ve menşei İlahi Bilgi ve Ta’lim’den alan bir akli düşünme biçimi var ki, bu hikmettir.

Şu halde İslâm felsefesi diye adlandırılan düşünce mahsulü ve toplamı olan bütün irfani, sanatsal ve bilimsel (ilmî) mirasa biz genel ifadesiyle “İslâm hikmeti” diyebiliriz. Bu durumda da Corbin ve Garaudy’nin tanımlamasını “nübüvvetin etkisinde gelişen hikmet” şeklinde tashih etmek mümkündür ki, bu Müslümanlara özgü tefekkürdür. Elbette bu, İslâm tarihinde hiçbir felsefî hareketin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Zekeriya er-Razi ve er-Ravendi gibi hâlâ ne oldukları belirsiz filozoflar, neredeyse ateist veya deist mütalaa edilebilecek kişilere de rastlanır. Belki bunların düşünce mahsüllerine doğrudan felsefe diyebiliriz. Hatta Aristoteles ile başlayan genel laikleşmeye paralel olarak, özellikle Descartes’dan sonraki Batılı düşünce şekilleri de felsefi düşünce adını almaya hak kazanırlar. Aristo-öncesi düşünce şekilleri her ne kadar felsefe ise de, yine hikmetin etkisi veya Pisagor’un yerinde tanımlamasıyla, hikmetin sevgisini taşıyan ve arayan bir felsefedir. Ama İslâm dünyasındaki düşünce hareketlerini ve düşünce akımlarını doğrudan felsefe şeklinde adlandıramayız. Bu, hem felsefenin ilk doğuşunda sahip olduğu anlam hem kendine özgü bir düşünce biçimi açısından ayrılış olur.

---

11 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 39 vd., Garaudy, Agc., s. 107 v.d...

Bunun daha geniş açıklamasını ileriki sahifelere bırakıp şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim: Aristo'ya kadarki Antikite dönemini "hikmetin etkisindeki felsefe" şeklinde tanımlarsak, bütün zaafları, sapma temayülleri ve ciddi eleştirilere konu olan tezahürlerine rağmen İslâm düşüncesini de "Nübüvvetin etkisinde gelişen Müslümanların hikmeti ve tefekkürü" şeklinde tanımlayabiliriz ki, bunun kısa ifadesi "İslam düşüncesi"dir. Burada, hikmet ile felsefe arasında esaslı bir mahiyet farkı gözettiğimiz artık açıkça anlaşılmaktadır.

Şunu tekrar vurgulamakta yarar vardır ki, insanın düşünce tarihi bugüne kadar ne ilahî vahylerden ne de nübüvvete dayalı hikmetten uzak kalmış değildir. Felsefenin de az da olsa bu bereketli kaynaktan nasibini aldığını kabul edebiliriz. Burada vuzuha kavuşturmamız gereken husus ise, nübüvvetin hangi yollarla insanın düşünce hayatında ve hikmet ile irfanında tezahür ettiğinin araştırılması, etkisinin derece ve yoğunluğunun açığa çıkarılmasıdır. Bir Yeni-Eflatuncu olarak bilinen ve İ.Ö. 2. yüzyılda yaşamış olan Ammonius Saccas, Yunan felsefesinin en ünlü filozofunu kastederek şöyle der: "Eflatun, Yunanca konuşan Musa'dır." Müslüman kelamcı ve felsefecilerin yakından tanıdığı Yahya en-Nahvi'ye göre de, Eflatun, Musa (aleyhisselâm)'dan ilham alarak felsefesini geliştirmiş bir filozoftur.[12] Biri Yeni-Eflatuncu, diğeri Hıristiyan olan bu iki filozof bile Eflatun'un bilgi ve tefekkür kaynaklarına işaret ederek önemli bir gerçeği hatırlatmaktadırlar. Bu da, ardarda gelen peygamberlerin tarihin her döneminde ve gönderildikleri her kavimde gerek çağlarını gerekse kendilerinden sonraki zamanları kesin olarak etkiledikleri gerçeğine işaret eder. Batı-merkezli felsefe tarihçilerinin bilinçle ve ustalıkla gözardı etmeğe büyük özen gösterdikleri bir başka önemli nokta da budur.

Öncelikle şöyle düşünebiliriz: Eğer her kavme gelen peygamberler (Resûl ve Nebîler), başlıca görevleri arasında, insanın düşünce hayatını da yönlendirmeye çalışmışlarsa, onların tebliğ ve talimlerinin şu veya bu yoğunlukta etkili olması mantıksal bakımdan doğru, hatta kaçınılmazdır. Batılı sosyolog ve antropologlar, nübüvvet kavramının gerçek mahiyetini tanımadıklarından; düşünce ve medeniyet tarihinde etkileri açıkça

12 Abdülhamid, Age., s. 26, Y.Kumayr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 163; E. Schure, Age., s. 519 vd.

müşahede edilen peygamberleri, sıradan rahib, büyücü, şaman veya kâhin konumunda ele alırlar. Bunda İsrailoğullarının dinî gelenek ve edebiyatlarının payı olduğu düşünülebilir. Ancak, hümanist ve tanrı vahyine karşı batılı dünya görüşünde peygamber zaten otantik bir kişiliği temsil edemez. Oysa Eflatun'u Musa (aleyhisselâm)'nın etkilediği ne kadar doğru ise, Musa'dan önceki bütün peygamberlerin de irfan, sanat, ilim ve düşünce hayatını etkiledikleri, yalnız etkilemekle kalmayıp insanın düşünce tarihinde devrimci safhaları başlattıkları, yer yer zihinsel sıçrama yaptırdıkları; gemicilik, demirin kullanımı, dikiş, tıp, mantık, astronomi, hesap, sanat ve edebiyatta öğreticilikte ve göstericilikte bulundukları o kadar kesin bir hakikattir. Peygamberlerin geliş zinciri geriye doğru götürüldüğünde bu nübüvvet geleneği İdris ve Âdem (aleyhisselâm)'e kadar gider.

Peygamber yalnızca politik ve sosyal bir reformcu, ahlâkî ve iktisadî bir ıslahatçı, suskun halk yığınlarının önüne düşen, zorba güçlere başkaldıran bir devrimci değil, fakat bunların yanında toplu halde yaşayan insan yığınlarını hayatın sürdüğü bütün alanlarda, Hakikat yönünde dönüştürme çabasında olan bir rehberdir de. Peygamber, yalnızca politik devrimlerle yetinmez, tebliğ ve çağrısının hikmetle insanî ve derunî bir boyut kazanmasını ister. Çünkü Allah peygambere nübüvvetle birlikte bilgi, kitap ve hikmet de vermiştir (3/Âl-i İmran, 16). Bundan dolayı peygamber, kendi toplumunun hakîmidir de. Sıradan kâhin, rahip veya din adamları sınıfına mensup kişilerden kesin olarak ayırmamız gereken peygamberler, kendilerine indirilen sahife ve kitapları tebliğ ederlerken, bütün ilimleri, hikmet, irfan ve düşünce hayatını derinden yönlendirmiş, etkilemişlerdir. Bir rivayete göre gönderilmiş 124 bin peygamber ile bunlara indirilmiş 104 kitap ve/veya sahifenin insan düşüncesi ve medeniyetinin gerek entellektüel ve manevî, gerek maddî ve kurumsal hayatında etkili olmadığı nasıl düşünülebilir?[13]

---

13 İbn Nedim'in kaydına göre 124.000 peygamber gönderilmiş ve 104 kitap indirilmiştir. Bu kitap veya sahifelerin 100 tanesi Âdem ile Musa arasındaki zamana tekabül eder. Buna göre, Âdem'e 21, Şit'e 29, İdris (Ahnun)'e 30, İbrahim'e 10, Musa'ya 10 sahife indirilmiştir; sonraları Hz. Musa'ya Tevrat gelmiştir. Davud (a.s.)'a indirilen ise 150 mezmurdan oluşan Zebur, Hz. İsa'ya İncil, nübüvvetin son halkası Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'e vahyedilen de Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu, kendilerine kitap veya sahife indirilmeyen peygamberlere vahy gelmediği anlamına gelmez; çünkü onlar geçmiş bir şeriatı devam ettirmek, yenilemek ve tamamlamak yanında sözlü (şifahî) vahy de almışlardır. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut, ty., s. 33-34.

Bu temel gerçeğin tamamen farkında olan Müslümanlar, kadim hikmet ve felsefelerle karşılaştıkları zaman nübüvvetin kalıcı ve aydınlatıcı etkisini aramış, bunu son ilahî tebliğin içinde eriterek yeniden yorumlama işini üstlenmişlerdir. Henry Corbin, müslüman tarihçilerin, 12. yüzyıldan 17. yüzyılda yaşamış olan Kutbuddin Eşkeverî'ye kadar, "Yunanlı hakimler"in (dahi) hikmetinin "nübüvvet nurları mişkati"nden (odağından, yuvasından) kaynaklandığı kanaatinde idiler,[14] der. Bu, ihtirazi bazı kayıtlarla birlikte genel anlamda doğrudur. Nitekim Eflatun'un kimi İslâm hakimlerince "Eflatun-u ilahî" şeklinde tanımlanması, İbn Rüşd'ün Aristo'ya ilişkin görüşleri (onu ilahî Aristo şeklinde adlandırması) ile Endülüs filozofu Batalyevsi'nin hikmetin menşei konusundaki fikirleri ile daha yüzlerce örnek Müslümanların felsefe ve hikmetle nübüvvet arasında yakın ilişkiler kurduklarını gösterir.

Yunan felsefesi ve metafiziğini kökten eleştirip reddetme görevini üstlenen Gazalî bile, el-Munkız mine'd-Dalal adlı eserinde filozofların özellikle ahlâk ve siyasetle ilgili görüşlerinin önemli bir kısmını geçmiş peygamberlerin ve bilgelerin tebliğlerinden aldıklarını açıkça beyan eder. El-Kıftî ise bunu şöyle dile getirir: "Bilginler, önceleri kimin ilk defa hikmetten söz ettiği, matematik, mantık ve tabiat ilimlerinden kimin bahsettiği konusunda ihtilafa düştüler ve herkes hikmetin kendi kavminin malı olduğunu öne sürdü. Oysa bunların hiçbiri doğru değildir; bundan ilk bahseden İdris (aleyhisselâm)'dir".[15]

El-Kıftî'nin bu görüşünü başta Suhreverdi Maktul olmak üzere, İslâm irfan ve felsefesinin bütün önde gelen hakîm ve temsilcileri ittifakla kabul eder. İşrakî felsefenin büyük isimlerinden olan Molla Sadra (Sadruddin Şirazi), hikmeti nübüvvet temeline dayalı kutsal bir gelenek olarak tanımlarken İslâm kaynaklarında yer yer Hermes diye isimlendirilen İdris aleyhisselamı filozofların babası ve ilimlerin üstadı olarak gösterir:

"Bil ki, hikmet Âdem aleyhisselam ile başlamış ve onun soyundan Seth, Hermes yani İdris ve Nuh aleyhisselam ile devam etmiştir. Çünkü

14 Corbin, Age., s.13.

15 Daha geniş bilgi için bkz. Abdülhamid, Age., s. 27.

dünya hiçbir zaman tevhid ve ahiret ilminin kendisine dayandığı bir kişiden yoksun kalmaz. Ve bunu dünyanın her tarafına, çeşitli ülkelere yayan, açıklayan ve gerçek abidlerin üzerinde gösteren en büyük kişi Hermes'tir. O, filozofların babası ve ilimlerin üstadlarının üstadıdır."[16]

Kadim Hint, İran, Mısır ve Yunan geleneklerinde ve İslâm kaynaklarında Hermes şeklinde geçen İdris aleyhisselamın kaynaklık ettiği öğretilere genel olarak Hermetik hikmet veya felsefe denir. Hermetik hikmet her dönemde gerek felsefeyi gerekse astronomi, matematik, coğrafya v.b. ilimleri etkilemiştir. Türkçe'de hakkında çok az bilgiye tesadüf edilen Hermes, S. Hüseyin Nasr'ın verdiği bilgilere göre İslâmî yazılarda üç şekilde geçer.[17] Bir bakıma İşrakî felsefeyi Hermes, Eflatun ve Zerdüşt'ü birleştirerek İslâmî irfanla yeniden yorumlamaya kalkışan ve bu uğurda hayatını

---

16 Sadreddin Şirazi, *Risale fi'l-Hudud*, s.67, Nakl, S.Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, 254 vd.

17 İslâmî yazılarda üç tane Hermes bilinir ki her biri aşağıda özetlendiği gibi değişik özelliklere sahiptir.

a) Birinci Hirmes ve Hirmesi'l-Haramisa: Bazılarınca Gayomarth'ın sülalesinden geldiği ve Uhnuh ve İdris'le aynı olduğu kabul edilmiştir. Bu Hermes gökler hakkında bir tür bilgiye sahip olan ve insanları tıp konusunda eğiten ilk kişi olarak görülmüştür. Ayrıca alfabe ve yazıyı bulduğuna ve giyinmeyi insanlığa öğreten kişi olduğuna inanılırdı. Yine Allah'a ibadet için evler yapan ve Tufan'ı önceden haber veren oydu.

b) İkinci Hermes veya Babilli Hermes: Tufan'dan sonra Babil'de yaşadı. Tıp, felsefe ve sayıların özellikleri hakkında derin bilgisi olan bu Hermes, Tufan'dan sonra ilim ve felsefeyi canlandırdı. Nemrud'dan sonra Babil'i yeniden kuran ve orada bilimi yayan yine o idi. Aynı zamanda Pisagor'un öğretmeniydi.

c) Üçüncü veya Mısırlı Hermes: Fustat yakınlarındaki Menef'te doğdu (burası İskenderiye'den önceki bilim merkeziydi) ve Agethedemon'un öğrencisi oldu. Aralarında Urfa da bulunmak üzere birçok kent inşa etti ve birçok geziler yaparak her iklimin halkı için kendilerine özgü şartlarla uygunluk içinde gelenekler yerleştirdi. İtalyanlar hakkında bir kitap yazdı ve tıp, felsefe ve simya ilimleriyle zehirlerin özellikleri konusunda da üstaddı. Üçüncü Hermes, Hilal'in ilk görünme, güneşin her bir burca girme ve mutlu astrolojik birleşim zamanlarında şenlikleri düzenlerdi. Bilim, felsefe ve adaletin önemi hakkında bazı özdeyişler bırakmıştır. Asklepius'un da hocasıydı.

Müslüman filozoflar Hermes'i veya İdris'i hikmetin kaynağı ve filozof ve bilgelerin ilki (Ebu'l-Hukemâ) kabul ettiler. Hatta Şeyhül-İşrak Şihabüddin Suhreverdi ve öğrencisi Muhammed Şehrezuri onu Müteellihün'den (26) biri (ilahî bilge?) olarak benimsediler. Aslında Şehrezuri, Hermes'e "Filozofların Babası" adını takan ilklerden biridir. S.Hüseyin Nasr, a.g.e., s. 95. Ayrıca bkz. Abdulvahab Neccar, *Kasasu'l-Enbiya*, Kahire, ty. s. 40; M. el Behiy, Age., s. 162; M. Ali Ayni, Age., s. 49; E. Schure, Age., s. 159 vd.

kaybeden Suhreverdi'ye[18] göre Hermes, bir koldan Asklepius, Pisagor ve Eflatun ile Yunanlılara, diğer koldan Gayomarth, Feridun ve Keyhusrev ile İranlılara geçmiş ve sonunda İslâmî devirde özellikle İşrakî felsefenin öğretilerinde etkili olmuştur.

Yukarıda Hz. Musa ve özellikle Hz. İdris'e ilişkin verilen bilgilerin sıhhat derecesi ne olursa olsun, nübüvvet temeline dayalı bir hikmetin her zaman varolduğunu, peygamber tebliğinin düşünce faaliyetlerini tahmin edilenden çok etkilediğini bize göstermesi bakımından önemlidir. Her peygamberin kendi çağında ve toplumunda gösterdiği mucize, insan tarihinin belki de bir kemâl ve olgunlaşma safhasının belirleyici ilhamıdır. Hz. İbrahim'in puta tapıcı bir toplumda açığa vurduğu tebliğin özünde de buna benzer köklü bir mesaj vardır. Bugün tarihen tespit ediyoruz ki, mantığın menşei Babil ve Mezopotomya kültür çevresidir. Bize göre Aristo'nun mantığa yaptığı katkı, onu Yunan kültür ve zihin formuna göre yeniden tanımlayıp formüle etmesinden öteye geçemez. Astronomi ilmi de en önemli gelişmesini bu bölgede göstermiştir. Kur'ân'ın açık şehadetiyle İbrahim aleyhisselam en önemli tebliğini -kâmil bir ilah (Rabb) kavramından hareket ederek- gökyüzünde varlıkları (yıldızlar, ay ve güneş) birbirleriyle mukayese ederek ve mantıksal bir süreç izleyerek gösterir. Yine onun kendisiyle putları kırdığı baltayı mabetteki en büyük putun boynuna asması da, mantıksal bakımdan ve mantığa büyük önem veren toplumuyla hesaplaşması, onları sorgulaması, zihinlerini ve bilinçlerini (vicdan) uyandırması amacına mâtuftur. Kimi yorumcular Kur'ân'da konuyla ilgili âyetlerden hareket ederek, bu olayı, onun tanrı arayışıyla izah etmek isterler. Oysa önceki ve sonraki (siyak ve sibak) âyetler ile Kur'ân'da geçen genel İbrahimî tasvir ve bilgi bizi bu arayışın imkânsızlığına götürür. Şu halde, Hz. İbrahim'in gökyüzü varlıkları üzerinde gerçekleştirdiği akıl yürütme mantığa çok büyük önem veren kavminin diliyle, geçerli retorik, ilim ve normlarıyla hitap etme gibi tebliğ yöntemiyle ilgili esaslı bir yöntemdir. Nitekim ileride göstereceğimiz gibi, İbn Haldun, ilimlerin ve hikmetin menşeini araştırırken mantığın bütün kadim kavimlerde varolduğunu,

18 Daha geniş bilgi için bkz. S.Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 65 vd; Yusuf Ziya Yörükân, *Heyâkilü'n-Nur Tercümesi ve Şeyh Suhreverdi'nin Felsefesi*, s. 20 vd.

Aristo'nun ise onu ancak sistemleştirdiğini, dağınıklıktan kurtardığını söyleyecektir.

Nübüvvet olgusunun hikmet ve felsefe konuları üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığı varsayımı, Batılı anlamda din olgusunun genel tanımından kaynaklanan yanlış bir düşüncedir. Çoğunlukla Batılı düşünür ve filozoflar, dinin ve peygamberin insanın kişisel ahlâkı ve salt manevî hayatıyla ilgilendiğini, katı kural ve akılla kavranmaz dogmalarla insanı ve toplumu zoraki yönlendirmeye kalkıştığını sanır. Gerçekte ise nübüvvet geleneğinde peygamber misyonu, bunun tamamiyle dışında gelişir ve tezahür eder. Peygamber, tebliğde bulunduğu toplumun ahlâkî ve manevî sorunları yanında, idari, sosyal ve ekonomik sorunlarıyla da yakından ilgilenir; bunun yanında sanat, düşünce, edebiyat ve entelektüel alanı vargücüyle değiştirmeye çalışır. Böylesine kapsayıcı bir misyon, doğrudan veya dolaylı yollardan; kısa veya uzun vadede felsefe, hikmet ve ilimlere mutlaka etki edecektir. Buna ek olarak, entelektüel hayatın yanında insan ilimlerinin gelişme göstermesi, bilginin hikmetten kopmadan gelişmesi peygamber misyonunun bir parçasıdır. Çünkü peygamber bu konularda da yol gösterici ve öğreticidir. Felsefe Yunanî menşeinde hikmetin etkisinde gelişmişse, hikmet de nübüvvetin koruyucu ve geliştirici kanatları altında çiçeklenmiş, kültürlere ve medeniyetlere sinmiştir.

FELSEFENİN MENŞEİ VE TANIMI

Buraya kadar anlattıklarımızdan gerek menşei (köken) gerekse tanımı itibariyle hikmet ile felsefe arasında esaslı muhteva farkı olduğunu anlamış bulunuyoruz. Buna göre hikmet, hemen hemen bilinen bütün geleneksel ve kadim tefekkür havzalarında var olan temel bir algı ve düşünme biçimi iken; felsefe, insanlık tarihinin pek geç bir döneminde ortaya çıkmış, Batı'da yaklaşık iki bin yıllık etkisi olmuş ve fakat 19. yüzyıldan başlamak üzere önemini kaybederek günümüze kadar gelebilmiş bir düşünme tarzıdır. Bu terimin hikmete göre özel, ayırıcı ve sınırlı bir tanımı vardır. Felsefe, beşeriyetin bütününü içine alan bir düşünme tarzı değildir. Greklerde başlar, Batı'da gelişir, İslam dünyasında (Meşşâîler aracılığıyla)

yeni bir kavramsal çerçevede varlığını sürdürür ve fakat sonra önemini kaybeder.

Kur'ân'ın açık şehadeti, hikmetin öncelikle peygamberlere nübüvvet ve ilimle birlikte verildiğini gösterir. Nübüvvete dayalı ilahî öğreti (ta'lim) içinde hikmetin hangi anlam ve içerik taşıdığını bir sonraki ara başlığa bırakıp felsefenin ilk defa nerede ve kimler tarafından türetildiğine ve nasıl kavramsallaştırıldığına bakalım.

Hem Batılı, hem de İslâmî kaynaklar "felsefe" kelimesini ilk defa Yunan bilgelerinden Pisagor'un kullandığı hususunda neredeyse ittifak halindedirler. İbn Nedim, felsefeden ilk söz edenin Pisagor olduğunu tespit ettiğini belirttikten sonra şöyle der: "Felsefe terimini ilk kullananın Pisagor olduğu söylenir. Onun altın harflerle yazılmış eserleri var. Calinos, bu eserleri yüceltmek amacıyla altın harflerle yazardı. Onun 'Aklî Siyaset' adlı bir eseri de var; ben bu eseri gördüm. Felsefe'den, sonra Sokrat, ondan sonra da Eflatun (Platon) söz etti. Bir başka rivayete göre ise, Suryani Forforiyus es-Sûrî'nin 'Tarih' adlı kitabında geçtiğine göre, felsefeden ilk söz eden Sa'leb İbn Males el-Emliysî'dir. Bu kitaptan iki makale Arapça'ya da çevrilmiştir."[19]

Sicistani'ye göre Pisagor, II. Dara zamanında yaşadı. Yunanlılar, Fars ülkesini fethedince Cizre ve Şam bölgesinden astronomi, hendese, sayı, müzik, hıyel ve tıpla ilgili kitapları ele geçirdiler. Bu kitapları okuyan Pisagor, Allah'ın ilk sayılar ve bunlar arasındaki birlik ve uyumu yarattığı fikrine vardı. O, bilgeliğin Allah'a özgü olduğunu söylüyordu. Bilgelik sevgisi Allah sevgisine bağlıdır. Çünkü Allah'ı seven kimse, O'nun sevdiğini yapar, Allah'ın sevdiğini yapan O'na yaklaşır ve kurtulur. Her ne kadar Pisagor, felsefe'yi "hikmet sevgisi" şeklinde görmüşse de, felsefeyi "her zaman aynı durum üzere bulunan eşyanın hakikatlerini bilmek" şeklinde tanımlamıştır. Bilgelik çok yüce bir şey olduğundan biz bilge olamayız, ancak bilgeliği sevebiliriz; çünkü bilgelik sevgisi Allah sevgisidir. İbn Nedim ve Sicistani'nin bu görüşlerini te'yid eden İhvan-ı Safa da, Pisagor'un felsefe ile ilişkisini anlatırlarken, onun felsefeyi, başını ilim

19 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 242-243.

sevgisi, ortasını insanın kendi gücü oranında varlıkların mahiyetini bilmesi ve sonu da bilgiye uygun şekilde konuşup yaşaması şeklinde gördüğünü yazarlar. Mısır ve Mezopotamya gibi kadim hikmet merkezlerini gezen ve bir görüşe göre 22 sene Mısırlı rahiplerin sıkı eğitiminden geçen Pisagor, "kainat" kelimesini de ilk kullanan kişidir. Ona göre kainat ebedî olmadığı gibi ezelî de değildir. Sonradan meydana gelmiştir ve onu meydana getiren bir güç vardır ki bu da Allah'tan başkası değildir.[20]

Büyük İşraki filozof Suhreverdi, Pisagor hakkında şöyle der: "İyi bil ki geçmiş zamanda, felsefenin sözlü olduğu devirlerde filozofların atası (sayılan) babaların babası Hermes, ondan önce de Agasaziman (Ağathodemon), ayrıca Pisagor, Empedokles ve bilgelerin ulusu Eflatun gibi büyük filozoflar bizim burhan ilimlerinde sivrilmiş olarak tanıdığımız İslâm düşünürlerinden çok daha üstün ve değerli idiler. Bunların Pisagor'u önemsememeleri seni yanıltmasın. Bunlar her ne kadar derinliğine inmişlerse de eskilerin sırlarından gizli kalan birçok esrara muttali olamamışlardır".[21]

Klasik İslâm kaynaklarına göre Sokrat öncesi bütün filozoflar tek Tanrı (tevhid) inancına sahiptirler. Çünkü hem peygamber tebliğlerinin etkisinden uzak değildiler hem de zaten büyük bölümü Doğu'da hikmet öğrenmişlerdi. Pisagor'a ise ilahî vahy'e mazhar olmuş biri gözüyle bakıldığı vâkidir. Çünkü O, peygamberlik kaynağından istifade etmiştir. Bu görüş Sicistani, Amiri ve İhvan-ı Safa tarafından savunulmuştur.[22]

Pisagor'a dayandırılan bu görüşlerin tümü acaba gerçekten Pisagor tarafından savunulmuş mudur? Bundan emin olamayız. Şu var ki Pisagor'a nisbet edilen bu görüşler -en azından bir kısmı- ile Yunan düşünce tarzı arasında uyuşmazlıklar olduğu gerçektir. Nitekim İ.Ö. 8. yüzyılda yaşadı-

---

20 Sicistani, Age., s. 4-12; İhvan-ı Safa, *Resail*, I, 49; H. Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s.77, 144. M. Ali Ayni, Age., s. 72 vd.

21 Suhreverdî, *Telvihat*, s. 111'den nakl. H. Bekir Karlığa, Age., s. 178. İslâm bilginleri bu bağlamda Yunanlılar'ın eski 7 bilgesine çok önem vermişler ve bunlara "Hikmet'in Sütunları (Esatinü'l-Hikme)" demişlerdir. Biruni'ye göre bu 7 bilge Solon, Bios, Fariyandros, Thales, Filon, Fitikos, Ksilobols; Şehristani'ye göre ise Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Eflatun'dur. İbn Nedim, Fihrist, s. 245; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 61; Nihat Keklik, *Felsefe*, s. 173.

22 Şehristani, Age., II, 74; H.B. Karlığa, Age., 117.

ğı sanılan Heziyod'un teofanisinde yaratılış kaosla açıklanıyor. Kaos, yeri ve göğü meydana getirdi ve bu ikisinin kucaklaşmasından diğer varlıklar oldu. Bilinen Yunan mitolojisi ve düşüncesinde daima iki merkezî konu var ki, bunlardan biri tanrıların doğuşunu ve menşeini araştıran Teogoni; diğeri evrenin doğuşunu ve meydana gelişini araştıran Kozmogoni.

Her ne ise, öyle anlaşılıyor ki, İslâm kaynakları, Pisagor'u farklı -ve belki de kendilerine özgü, yakın- bir kişilik profili çizerek anlatmışlardır. Bu, sadece Pisagor'u kendi zihin dünyalarına yaklaştırmak için harcadıkları bir çaba ile açıklanamaz; bunun belli belirsiz bir payı olmakla beraber, asıl zaten Pisagor'da varolan hikmetin öne çıkarılmasını temel alan paradigmatik bir yaklaşıma işaret etmektedir. Müslümanların bu temel yaklaşımı kendileri dışındaki bütün kadim tefekkür ve irfan havzalarına uygulamış olmaları düşünce tarihinde son derece orijinal bir konumda olduklarına göstermektedir.

Kendilerinden önceki ve sonraki filozof ve felsefe tarihçileri tarafından da kabul gören İbn Nedim, Sicistani ve İhvan-ı Safa'nın tespitine ek olarak yine felsefe tarihçileri ittifakla Doğu hükemasının felsefe terimini kullanmadığını söylerler. Bu kelime, ilk defa Yunanlılarca ortaya çıkıncaya dek, özellikle Homer ve Heziyod'un dönemine kadar sözlüklerde dahi geçmiyordu. Felsefeyi "hikmet sevgisi" anlamında kullanan Pisagor'dan bu bilgiyi Eflatun'un öğrencisi Heraclide -Pontuslu Heraklit- rivayet etmiştir. Rivayete göre, felsefeyi önce Pisagor "eşyanın doğasına ilişkin bilgi" anlamına almıştı. Çiçero'dan gelen bir bilgiye göre de, "İnsanların kimi onura önem verir, kimisi mal peşindedir. Kimisi ise bunların tümüne önem vermez, eşyanın doğasını araştırır; bunlar da kendilerine 'Hikmeti Sevenler' adını verirler."[23]

Eflatun, Phaidros diyalogunun 277. bölümünde Sokrat'tan şunu aktarır: "Bir rivayete göre, Homer ve Solon gibi şairler ve hatipler, bilgilerinin hakikate dayandığını öne sürerler. Bence bu yanlıştır, onlara da böyle bir iddia yakışmaz. Bu büyük isim yalnızca Allah'a izafe edilebilir. Bense onlara ancak hikmeti sevenler diyebilirim."

---

23 Abdülhamid, s. 24; N. Keklik, Felsefe, s. 3 vd. Bilgeliği istemek ve onun için çalışmakla ilgili olarak bkz. Dr. Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, s. 55.

Felsefenin İslâm dünyasına girişinden sonra İslâm müellifleri Yunan'da kazandığı tanımla felsefe ile hikmet arasında ayırım yapmakta gecikmediler. Neredeyse tüm müslüman bilginler felsefenin İslâm dünyasına dışarıdan ithal edildiğinde söz birliği içinde oldular. Ancak yine de felsefeden salt aklî ve beşerî bilgiden çok hikmete karışmış bilgi ve düşünce'yi anlıyorlardı. Onlara göre bu anlamdaki felsefî konular, ilklerin ve kadimlerin ilimleridir. Bu, gerek hikmete karışmış felsefenin, gerekse hikmet ve ilimlerin yalnızca Yunanlılara ait olmadıklarını vurgulayan önemli bir tespittir. Bazan bu ilimlere, "terkedilmiş (mehcûr)" veya "unutulmuş ilimler" de denir. Bu anlamdaki ilimler, filozofun çağında varolan ilimlerin dışında olanlardır. İbn Nedim, İbn Sa'd ve İbn Haldun gibi bilginler ise, bu tabiri "çağdaş olmayan ilimler" yanında "şer'î ilimlere" karşı (karşıt, zıt, aykırı anlamında değil) ilimler şeklinde de tanımlamışlardır.

Ancak, doğrudan felsefe söz konusu olduğunda, başta Farabî olmak üzere daha birçok filozof ve bilgin, bu terimin Yunanca "hikmet" ve "sevgi" kelimelerinin bir araya getirilerek türetildiğini açıkça söylemişlerdir. Farabî, felsefe ve filozof kelimelerinin nasıl türetildiğini açıkladıktan sonra, felsefenin gerçek ıstılahî (kavramsal) anlamında Eflatun ve Aristo tarafından kullanıldığını söyler. Şehristani, felsefeyi Yunan hakimlerinin malı olarak gösterirken, bu alanda diğerleri onların çocukları mesabesindedir, der.

Şimdi, bu bilgilerin ışığında şöyle bir sonuca varıyoruz:

Hikmet, dünyanın belli başlı bütün büyük kültürlerinde görüldüğü ve her yeni ilahî tebliğde bir peygamber tarafından yenilendiği halde, felsefe ilk defa Yunan'da ortaya çıkan pek yeni bir kavramdır; onu kelime olarak türeten Pisagor, kavramlaştıran da Eflatun ve Aristo'dur. Bu, şüphesiz bize çok şey anlatan önemli bir durum tespitidir. Ve bizi, doğrudan bu olayın niçin ilk defa Yunan düşünce ve kültür çevresinde ortaya çıktığı sorusuna cevap aramağa sevkeder. Bu önemli sorunun doğru cevabı bulunmadıkça, ne insanın düşünce tarihinin izlediği seyir anlaşılabilir, ne de hikmet ile felsefenin hakiki anlam ve tanımları kavranabilir.

Buna yol açan sebeplerin başında kadim zamanlardan beri Yunan düşünce hayatı ile Yunan dinî hayatı arasında varolan çatışma potansiyeli

gelir. Bu çatışma aktif hale gelip zihni hayat üzerinde etkili oldukça –ki elbette bu çatışmanın toplumsal ve politik tezahürleri ve sonuçları vardır, duruma ve yerine göre hikmet din'den, felsefe hikmet'ten uzaklaşmış; böylelikle kendi köklerinden koparılan varlık algıları ve tasavvurları salt akli veya insani bir çerçeveye oturtulmuştur.

Yunan mitolojilerinden ve sözlü edebiyat geleneğinden kolayca izlendiği gibi Yunan düşünce hayatı Yunan tanrılarının sıkı kontrolü altında teşekkül eder. Bu usanç verici atmosferde insanî saf meleke, düşünce ve duyguların özgürce tezahürü hemen hemen imkânsız gibidir. Çünkü Yunan tanrıları, hayatın insanî faaliyetlere açık olduğu her alana mutlak anlamda ve zorbaca müdahale ederler. Üstelik, kimi zaman herkesin açığa vurmaktan çekindiği şiddetli bir geçimsizlik de vardır insanlar ile tanrılar arasında. Oysa her zaman ve her durumda insanı kıskanan, onu çekemeyen, başarısına ve mutluluğuna engel olmak için her yola başvuran bu tanrılar insanîleştirilmiş somut özelliklere sahip, bir anlamda da sıradan varlıklardır. Zaman içinde insan kendi insanî bağımsızlığını ilan etmekten başka çıkar yol bulamaz. Ateşi çalan Promethe, Yunan geleneğinde insanın haysiyetini ve gücünü sembolize ediyorsa, bu tanrılara karşı bir başkaldırışın da ifadesidir.

Yunanlılar'ı Nuh aleyhisselam'a bağlayan bazı İslâm kaynakları Yunanlılar'ın en büyük tanrı kabul ettikleri Zeus'u da bir peygambere, İdris aleyhisselam'a bağlarlar. Tarihsel doğruluğunu test etme imkanına sahip olamadığımız bir görüşe göre Mısır'da peygamber ve kral olarak hüküm süren Hz. İdris (veya Hermes), dünyayı dört idari bölgeye ayırmış, bu arada Yunanistan'a da Zeus isminde salih bir insanı vali olarak tayin etmişti. Zeus'un görevi, Yunanlıları adaletle yönetmek ve Hz. İdris'in tebliğ ettiği ilahî mesajı onlara öğretmekti. Ancak zamanla -ve muhtemelen ölümünden sonra- Yunanlılar Zeus'u tanrılaştırdılar.

Anlatıma göre Zeus, gök tanrısı olduktan sonra Titan adıyla anılan tanrılarla çetin savaşlara girişerek baş-tanrı mertebesine yükselmiştir. Bu safhalar Heziyod'un teogonisinde ayrıntılarıyla anlatılır. Homeros'un İlyada'sında tanrılar da neredeyse insanlar gibi, olayların yaratıcıları değil, Homeros'un kahramanları gibi dünya ve tarih sahnesinde birer aktör

konumundadırlar. Yine buradaki tasvire göre kahramanların başarılarının tanrılarınki ile bir dereceye kadar boy ölçüşebileceği söylenir.[24]

Yunan'da tanrıların kendileri de tabiat yasalarına bağlıdırlar. Tanrılar insanlara bazı telkinlerde bulunsa bile, insanlar zihnen serbest ve özgürdür; gerektiğinde onlarla mücadele edebilirler. Tanrılar kendi aralarında ve insanlarla mücadele, geçimsizlik, kıskanma, rekabet içindedirler. Hayatları ile insanların hayatı arasında sıkı benzerlikler vardır. Bütün bu şartlarda, Yunan dininin, insan düşünce alanının ancak dar bir kesitini hükmü ve etkisi altında bulunduran bir din olduğu söylenebilir. Ayrıca bu dinde bağlayıcı nass, akide (temel inanç esasları) yoktur. Din bir vahy ürünü de değildir. Tanrılar insanları yaratmadıkları için onların mutluluğundan sorumlu sayılmazlar. Homeros'a göre, onları cezalandırabilen insan gündelik işlerini düzenlemede tanrılardan yardım almaz, kendi başına özgürdür. Yunan din telakkisinde ruhun ölümsüzlüğü fikri de yoktur. Homeros'ta ahiret inancına rastlanmaz, Heziyod ise ahiret fikrini öne çıkarır. Tanrılar evrenin yaratıcıları olmadığı için ne varlığın düzenine ne hayata müdahil olmazlar, ancak insanla giriştikleri mücadeleler söz konusu olduğunda yapmayacakları şey yoktur.

Yunan insanı, varlık dünyası içinde kendi anlamını sorgulamaya, hayatı ve evreni tanımlamaya kalkıştığı zaman karşısında zorba, kıskanç ve sıradan varlıklar olan tanrıları bulur. Bu, onu kendi insanî bağımsızlığını ve özgürlüğünü ilan etmeye sürükleyen ana motivasyondur. Tarihî bilgilerimiz, bize Yunanistan'da bir peygamberin ortaya çıktığını göstermediğine göre, nübüvvetin ve hikmetin nurundan, bu nurun kaynağından yoksun bir kültür çevresini, ister istemez başka yerlerde birtakım arayışlara zorlayacaktır. Her kavme bir peygamberin gönderildiği genel kuralından hareketle Yunanlılar'a da bir peygamber gönderilmiş olması gerekir; bu doğrudur. Ne var ki sözü edilen peygamberlerin kıssalarında Yunanlılar'a doğrudan bir atıf yoktur. Hz. Eyup (aleyhisselâm)'un Rumlar'a gönderilmiş olduğu yolunda bir rivayet varsa da, onun Yunanistan'a kadar gittiğine dair bilgilere rastlanmaz. Bir başka ihtimal çok eski/kadim zamanlarda bir peygamberin gönderilmiş olup sonraları peygamber gönderilmemiş olmasıdır. Bu, elbette Yunanlılar'ın hiçbir şekilde peygamber tebliğiyle

24 Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 15.

karşılaşmadıkları, vahy esaslı hikmet ve tefekkürden yoksun oldukları anlamına gelmez; nitekim yukarıda Hz. Musa (aleyhisselâm) tebliğinin belli belirsiz etki ve izlerinden söz ettik. Ancak Yunanlıları Doğu'da arayışa sürükleyen içerdeki pagan kültür ve çok tanrıcılığın yol açtığı entelektüel zaaf ve ahlaki yozlaşmadır.

Yunanlılar daimi bir biçimde dinleri ile devletleri (politik toplum) arasında zor bir seçimle yüzyüze gelmişlerdir. Bu Yunan trajedisini anlatır. Trajik olan, iki zor seçim arasında kalmaktır, bugün bunu modern psikoloji olumlu-olumlu; olumsuz-olumsuz ve olumlu-olumsuz olmak üzere üç çatışma biçimiyle yumuşatarak kavramsallaştırmaktadır. Antigone, kardeşinin gömülmesini isteyen din ile gömülmesini yasaklayan devlet arasında sıkışıp kalır. Hangisi seçerse diğerinin gazabını üstüne çekecek. Bir yanda din diğer yanda devlet. Dini her an gazaplanmaya hazır tanrılar, devleti yasaları anlayıştan uzak Kral Kreon temsil etmektedir. Bu trajik ikilemi neyle aşmak mümkün olacaktır?

Anadolu, Mezopotamya ve Mısır gibi hikmetin merkezlerine Yunanlı bilgin, hakim ve filozofları gitmeye sevkeden asıl faktör söz konusu olan bu trajediden bağımsız düşünülemez. Ancak su, arı ve duru kaynağından uzaklaştıkça bulanır. Hele tabiî mecralarla değil de, taşıma yoluyla ve bozulmaya elverişli araçlarla taşınıyorsa, kaynağından da alınmış olsa bu suyun, bulanma ve kokuşma ihtimali daha büyüktür. Yunan politeizmine karşı, dışarıdan taşınan hikmetin başına gelen de budur Yunanistan'da.

Muhtemelen Doğu hikmeti üzerinde uzun zaman düşünen Yunan filozoflarının elinde, günün birinde hikmetin isminden ve ona duyulan sevgiden başka bir şey kalmadığını gözlemleyen Pisagor, yerinde ve haklı bir tespitle "hikmet"in yerine "felsefe"yi türetme yoluyla ikame etti. Çünkü başından beri Yunan düşüncesi taşıma su ile dönen değirmen gibi hep başka kaynaklardan besleniyordu. Hikmet, zaman içinde elden ele, kuşaktan kuşağa taşınıp farklılaştıkça, tanınamaz bir hale gelmişti. Bir başka önemli husus; hikmet, Doğuda ilahî vahy ve dinî bir form içinde varlık bulurken, Yunan'da, tanrılara ve yerleşik dine karşı bir silah ve insanın tanrılara ve dine karşı özgürlüğünü gerçekleştirecek bir araç olarak algılanmıştı. Bu, insanın düşünce tarihinde, din-felsefe veya akıl-vahy çatışmasının ilk

ve en önemli başlangıç noktasına işaret eder. Hikmet Doğuda bizatihi amaç iken, Yunan'da bir araç durumuna indirgenmiştir. Kaynağında hikmet, Allah'ı varlık dünyasında birlemek iken, Yunan'da bir sürü tanrının etkisini kırmaya, onları varlık dünyasında geçersizleştirmeye yarıyordu. Yunan'da tanrıların ve dinin ile insanın ve gerçeğin iki ayrı ve bağımsız alan tasavvuru vardır. Ama tanrılar ve din, haksızca insanın hayatına ve gerçeğin dünyasına tecavüz ediyordu. Bütün eylem ve söylemleri ise akıl-dışı, saçma ve boşunaydı. Bu trajik tabloda aklı, mantığı ve gerçeği temsil eden insan; akıl-dışı olanı, saçmalığı ve mantıksızlığı temsil eden ise tanrılar ve dindir.

Yunanlılar'ın çok-tanrılı din telakkisinin onların varlığa ilişkin görüşlerini etkilediği gibi, Doğudan intikal ettirdikleri ilim görüşlerini de din etkilemiştir. Şöyle ki, Yunan astronomisi bir yandan yerleşik dinî düşüncelerden bağımsız olarak takvim konusuyla ilgilenirken, diğer yandan başlangıçtaki bazı bocalamalardan sonra gök olaylarını mitoloji ve dinden ayırarak "laik/seküler" bir görüş açısıyla ele almış, ayrıca gök olaylarını geometri ile temellendirerek izaha yönelmiş ve bu amaçla önemli bazı sistemler kurmuştur. Bu açıdan Mısır astronomisinin dinî dünya görüşüne dayanan cephesinin çok eski olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü İ.Ö. üçüncü binin sonlarından kalma en eski belgelerde dahi mitolojik ve dinî ifadelerin açıklanmasına geniş bir yer ayrılmaktadır. Mezopotamyalılarda ise özellikle Babil'de astroloji astronominin yanı başında gelişmiştir.[25]

Mezopotamya düşüncesinin temel belirtilerinden biri onlardaki liste yapma faaliyetleriyle kendini gösterir. Sümerliler'e kadar geri giden bu faaliyetin en eski şekli esas itibariyle filolojiktir ve yazının kullanılmaya başlanmasının hemen arkasından ortaya çıkmıştır. Erken tarihlerde beliren yazı işaretleri listeleri aynı zamanda lügat kitaplarına benzer mahiyetteydi. Fakat bu listeler sıfat ve fiil gibi kelimeleri içlerine almamakta, sadece isim ve özellikle somut eşya adlarını kapsamaktaydı. Bu isim listeleri varlığı kategoriler ve gruplar halinde sınıflandırmaktaydı ve gerçekte varlığın tasnifi ihtiyacından doğmuş bulunuyordu. Bu listelerdeki sınıflamalarda hayvan, bitki, maden, kap kacak, giyim eşyası, besin, içki, yapı araçları,

25 Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, s. 20-21.

tanrılar, memleketler, ırmaklar, dağlar, vücud kısımları ve meslekler gibi çeşitli konular ayrı ayrı gruplar olarak ele alınmaktaydı.[26]

Bütün bu bilgilerin varlığı, İlk İlke'yi (es-Sebebu'l-Evvel) merkeze alan tasnife dayanmak fikrinden çıktığını göstermez mi? Kadim kültürleri bugünün modern gözlüğünü takarak okuyanlar, bu her şeyin din temelinde inşa edilmiş varlık tasarımını göremezler. Oysa kadimler, gözlemledikleri varlık âlemindeki görünen sayısız varlıkların ardında değişmez tek bir ilke ve evrensel bir düzen (nizam) fikrine sahiptiler. Bu, onların varlığı ahlâkî bir düzen içinde algıladıklarını ve bu ahlâkî düzenin aşkın bir ilkeden neşet ettiği düşüncesine sahip olduklarını gösterir. Yine bu, yazının doğuşuna ve gelişmesine etki eden biricik faktördür.

Ne var ki, her şeyin ilahî düzen ve hikmet perspektifinden kavrandığı Doğudan Batıya geçildiğinde, herşeyle birlikte ilimler ve varlık telakkisinin de önemli değişmelere uğradığı görülür.

Garaudy'nin yerinde tespitiyle, Yunan'da varlık dünyasının temel bir ayırım üzerinde tasavvuru Sofistler ve Sokrat ile çoktan başlamıştı. Sırf insana ve onun ötesine yöneltilen dikkat, onu evrenden ve Allah'tan tecrit ediyor ve nazarî diyalektik lehine gözlem ve tecrübeden uzaklaştırıyordu.[27] Bu, elbette Yunan'da tecrübeye bir bilgi türü şeklinde rastlanmadığı anlamına gelmez. Ama bugünkü modern bilimde de olduğu gibi, tecrübe, evreni tümüyle kuşatan ilahî ilkeden yalıtılarak yapılıyordu. Dolayısıyla somut bilgiye götüren tecrübe, doğru bilgiye ulaştıran akıl ve dinî bir formla ifade edilen tanrısal (tanrılara ait) saçmalıkların reddi, insanın salt melekelerine düşen bir iştir. Felsefe, hikmete karşı duyulan içten sevgi yanında, giderek aklı mutlaklaştırma eğilimlerini de içinde barındıran kurtarıcı bir kavramdı artık. Ama felsefe gelişip etkinlik sağladıkça saf dışı edilen tanrılar ve onların dinî saçmalıkları değil, hikmet ve onun nur kaynağı vahy oldu. Bu temel ayırımın tamamen farkında olan René Guènon, felsefenin hikmetin yerini alışını şöyle ifade eder:

Pisagorcu gelenek eski Orfik geleneğin yeni bir biçimde onarılmasıydı. Öte yandan, daha önce hiç duyulmamış ve zararlı etkileri gelecek

26 Aydın Sayılı, Age., s. 29.
27 Garaudy, Age., s. 83.

bütün Batı dünyası üzerinde görülecek bir şey ortaya çıkmıştır: O zamandan beri "felsefe" diye adlandırılan özel düşünüş biçimi. Felsefe kelimesi kendi içinde zararsız bir kelime sayılabilir. Etimolojik olarak kelimenin anlamı "hikmet sevgisi"dir. Bu yüzden hem hikmete ulaştıracak hal, hem de bu "halden doğan ve bilgiye götüren arayış" anlamına gelir. Daha sonra görülen "anlam sapması" bu geçiş aşamasını kendi içinde bir amaç haline getirmiş ve felsefeyi hikmetin yerine koymaya kalkarak hikmetin gerçek niteliğini unutturan ve tanınmaz hale getiren süreci başlatmıştır. Böylece tamamen beşerî nitelikte, bu yüzden de sadece akla bağlı "dindışı" felsefe diye tanımlanabilecek şey ortaya çıkmış, akıl üstü, beşerî olmayan gerçek geleneksel hikmetin yerine oturtulmuştur.[28]

Birçok felsefe tarihçisi ve filozofla birlikte Farabî'nin de açık tespitiyle felsefenin kelime olarak Pisagor tarafından kullanılmasından sonra Eflatun ve Aristo felsefenin de bugünkü anlamında kavramlaştırılması, bize özellikle bu dönemde insanın düşünce tarihinde oldukça önemli bazı şeylerin değiştiğini, ciddi kırılmaların yaşandığını gösteriyor. Bu önemli bazı şeyler'in ve kırılmalar'ın başında Doğudan Yunan'a getirilen "hikmet"in "felsefe"ye dönüşmesi ve hikmetle karışık bu "yeni düşünce tarzı"nın din'e karşı kullanılmak üzere sistematik hale getirilmiş olması gelir. Burada her zaman dikkatten kaçan köklü bir değişim vuku bulmuş olması muhtemel görünmektedir: Başlangıçta Tek Tanrı ve vahy temelinde Yunan'a taşınan Doğu hikmeti, zaman içinde çok tanrıcılık ve paganizm filtresinden geçerek kendi asli amacına karşı bir forma ve iddiaya dönüşmüştür.

Bu, genel düşünce tarihi içinde bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu önemli olay, kendisinden sonra, felsefe Doğuya geçince hikmetin saf özünü yeniden diriltilmeye, asıl vahy kaynağına bağlamaya ve özümlemeye çalışacak müslüman dünyayı zorlayacakken, Batıda din-felsefe çatışmasına asıl neden olacak, Rönesans ve Descartes'ın Kartezyen felsefesiyle iyiden iyiye seküler (laik) bir mahiyet kazanıp, bugünkü modern bakış açısının doğmasını hazırlayacaktır.

Bu dönemin ortaya çıkardığı bir başka önemli durum da hikmete dayalı düşüncenin yazıya geçirilmesidir. Kimi tarihçiler buna katılmasa bile,

---

28 Guènon, Age., s. 23-24.

İbn Nedim ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî gibi İslâm bilginlerinin yaptığı değerlendirmeler bizi böyle bir tespitin yapılabileceği fikrine götürebilir. Ancak hemen şunu kaydetmelidir ki, bu, yazının ilk defa Yunan'da ortaya çıktığı anlamına gelmez. Nitekim bugünkü antropolojik veriler, yazının ilk defa Mezopotamya'da ortaya çıktığını göstermektedir. Bize göre kendisine 10 sahife indirilen ilk insan Âdem bile yazıyı biliyordu. Tespit edilen tarihler ve seçilen bulgular ne kadar tartışmalı olursa olsun, en azından yazının Avrupa kıtasının malı olmadığı bilinen bir gerçektir. Yunan'da ise hikmet yazıya geçirilmiştir ki, el-Bağdadî'ye göre bu, insanın irfan ve hikmet tarihinde temelli bir sapmayı, hatta ihaneti temsil eder.

İbn Nedim, "Çok eskileri anlatan tarih kitaplarında okuduğuma göre Yunanlılar, kadim zamanlarda yazıyı bilmiyorlardı. Mısır'dan Kıymes (veya Keymes A.B.) ve Ağnur adında iki kişi Yunanistan'a 16 harfli bir alfabeyi götürdüler. Buna önceleri dört, sonraları Smonides adlı biri de dört harf daha ekleyince 24 harf oldu. Ratip İshak, Tarih'inde belirttiğine göre bu sıralarda Aristo çıkmıştır."[29] Bu kayıttan anlaşıldığına göre, Aristo'nun Yunan alfabesinin 24 harfe tamamlanmasından sonra veya oluşma sırasında ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu durum İslâm bilginlerinin dikkatinden kaçmamış ve sözgelimi Cahız, üç büyük kavimi sıralarken (Araplar-Yunanlılar ve Türkler), Yunanca'nın sınırlı harf sayısını gerekçe göstererek Yunanlılar'ı Araplardan sonra ikinci sıraya koymuştur.

Aristo'ya gelinceye kadar felsefenin sözlü gelenek ağırlıklı bir intikal dönemi yaşadığını felsefe tarihleri de teyid eder. Nitekim sözlü gelenek içinde teşekkül eden ve sonraları yazıya geçirilen Sokrat ve öğrencisi Eflatun'un felsefelerini çoğu zaman birbirinden ayırdetmek güçtür.

Yazının bilinmesine, siyaset, ticaret, haberleşme ve eğitimde kullanılmış olmasına rağmen, hikmetin başkalarına aktarılıp öğretilmesinde kullanılmamasının özel bir nedeni olmalı. İbn Nedim bunu şöyle açıklar: Kadim zamanlarda hikmet, ehli olmayanlar için yasaktı. Filozoflar, hikmet ve felsefeye istekli olanlara bakarlardı; eğer isteyen ehliyse ona öğretir, hikmeti intikal ettirirlerdi, değilse ona öğretmez, intikal ettirmezlerdi.[30]

29 İbn Nedim, Age., s. 23, Buna yakın bilgileri Sicistani de verir. Bkz. Sicistani, *Sivanu'l-Hikme*, s. 11.

30 İbn Nedim, Age., s. 336.

Hikmetin yalnızca ehil olanlara öğretilmesi, neredeyse bütün İslâm hükemasının üzerinde söz birliği ettiği temel bir görüştür. Siyasal, kültürel ve dönemsel nedenleri ne ölçüde haklı olursa olsun, bu geleneğe uymayı en açık biçimde Gazalî'nin ihmal ettiği öne sürülmüştür. Nitekim Gazalî'nin düşüncelerini radikal bir biçimde eleştiren İbn Rüşd, en başta Gazalî'nin hikmet konularını herkesin anlayabileceği bir dille ve halk arasında yaygınlık kazanma kabiliyeti olan kitaplarda ele aldığını söyler ve bunu şiddetle eleştirir. Oysa gerek İlcamu'l-Avam adlı kitabında, gerekse tevil'e ilişkin görüşlerini belirttiği eserlerinde Gazalî, avam ve havass ayırımını yapmayı ihmal etmez; her iki insan sınıfına götürülmesi gerekli bilgilerin ayırımına özel bir önem verir.

Kaldı ki, hikmet ilk defa Yunan'da yazıya geçirilmişse bile bunun başka nedenleri üzerinde durmak gerekir. Bu konuda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin kaleme aldığı tek kitabı olan Kitabu'l-Mu'teber'in başında yaptığı tespitlerden önemli ipuçları bulunabilir. el-Bağdadî (560/1164)'ye göre, eskiden bilginler ve filozoflar okuma ve yazı yolu ile değil, sözlü rivayet yoluyla ders verirlerdi. Kendi üstatlarından aldıkları ilimleri öğrenme ve öğretmeye kabiliyeti olan öğrenciye, olayı kavrayabileceği yaşa geldiğinde anlayış derecesine ve kapasitesine (vüs'at) göre bilgi aktarırlardı. Bu öğretme tarzından gözettikleri amaç, ilmin ve hikmetin ehil olmayanların eline geçmemesi, ehil olanların da zeka ve kavrayış güçlerine göre az veya çok bilgiyle donatılması, öğretme zamanlarını aşmak ve hatta tersine, öğretme zamanlarından geri kalma sakıncalarına mâruz kalmayarak daima denetlenmesiydi. O devirlerde ilme harcanan büyük itina ve gösterilen ihtimamla pek büyük bir yekûn tutan alimler, bu önemli bilgi ve hikmet hazinelerini sürekli birbirlerine aktarıp teslim ediyorlardı. Alimler ve öğrencilerin azalması ve ilme karşı eski rağbetin ve özenin kalkması üzerine alimler, selefleri olan eski alimlerin ve filozofların hilafına kitap yazmaya başladılar. Ancak ilim ehli olan zeka ve kavrayış erbabından olmayan kimselerin bu kitapları anlamamalarını sağlamak amacıyla de sembolik ve mecazi ibareler, işaretler kullandılar. Fakat bu devirde bu tür ibare, işaret ve sembolleri anlayacak kimseler dahi kalmadığından, sonra gelen bilginler bu ibare ve sembolleri çeşitli biçimlerde açıklayıp yorumladıklarından kitaplar çoğaldığı gibi ilim ehli olmayanlardan birçokları ilim ehli olanlarla karıştı. Ve bu

karışıklığın sonucunda bu kitaplarda liyakatli bilginlerin sözleriyle bilgisiz ve kısır kimselerin sözleri dahi yer aldı.[31]

Hikmet ile felsefe arasında tarihsel seyir içinde kurmaya çalıştığımız ilişkinin özü açısından el-Bağdadî'nin söyledikleri önemlidir. Çünkü Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Aristo derecesinde felsefi bir kudrete sahip olduğunu kabul edenler vardır;[32] iddia edildiğinin aksine İbn Rüşd'ten sonra ve üstelik Doğuda Meşşaî felsefesini 12. yüzyılın ikinci yarısında kuvvetle temsil etmiş, hem de Aristo ve İbn Sina'yı eleştirerek "Evhadu'z-Zaman (Zamanın Biricik İnsanı)" ünvanını kazanmıştır. O, Corbin'in deyimiyle felsefe tarihini, eski geleneğin bozulması, kötü ve yanlış yorumlanması sürecine indirgeyen bir filozoftu.[33] Geleneği küçümsememekle birlikte, filozofları okumakla onlara fazla bir şey borçlu olmadığını ve asıl hikmeti ve gerçeği şahsi tefekkürüyle ve en çok kainat (varlık) kitabını okuyarak elde ettiğine inanıyordu. Dolayısıyla onun amaçları arasında hikmet geleneğini öz saflığıyla yeniden kurma işi tabiî olarak yer alacaktı.

El-Bağdadî'nin üstlendiği bu önemli iş, gerçekte felsefenin özellikle Yunan ve İskenderiye kolundan İslâm dünyasına gelişinden itibaren hemen hemen bütün İslâm'da felsefe hareketinin özünde yatan temel motifi, asıl hareket ettirici gücü açıklar. Bu anlamda felsefe İslâm dünyasına ne birinci derecede siyasi amaçlar veya salt entellektüel merak ve tatmin arama ihtiyacı sonucunda girmiş, ne de Arap yarımadasından eski kültür merkezlerine gelen çöl bedevilerinin yabancı bir kültürün etki sahasına girmekle müslümanlar arasında revaç bulmuştur. Bütün bunlar şüphe götürür görüşlerdir.

Öncelikle felsefeyi İslâm dünyasına getiren ilk etken, Müslümanların fethettikleri yerlerde karşılaştıkları genel kültürel çevrenin hareketli felsefi atmosferi ile kendilerini bir anda fiilen bunun içinde görmeleri olayıdır.

---

31 Ebu'l-Berekât el-Bağdadi, *Kitabu'l-Mu'teber*, Esad Efendi Kütüphanesi, No: 1931. Bu önemli kitabın çevirisini, 1936'de Şerafeddin Bey yapmış ve Darülfünûn mecmuasında Mart, 1992'de tefrika ederek yayınlamıştır. *Ebu'l-Berakât el-Bağdadi ve Kitabu'l-Mu'teber Tercümesi*, çev. Şerafeddin B., Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 24, Kanunuevvel, s. 32-33.

32 Şerafeddin B., Agd., sayı: 24, s. 28.

33 (33) Corbin, Age., s. 178.

Goldziher'in yerinde tespitiyle, Abbasiler'in kurduğu Beytül'l-Hikme'de başlayan tercüme faaliyetlerinden çok önceleri, sözlü ve karşılıklı tartışmalarla en değme felsefi konular Müslümanlarla Müslüman olmayan halk arasında rahatlıkla konuşulur, tartışılır hale gelmişti. Şam, Urfa, Nusaybin, Harran, Antakya, Cundişapur ve İskenderiye gibi büyük ve eski kültür merkezlerinde Hint tıbbından, Yunan ilminden ezbere söz eden, iyi eğitim görmüş papazlar, genç rahipler, şehir şehir gezen filozoflar, sosyal statü peşinde koşan ve birkaç dil bilen çevirmenler vardı. Müslümanlar bu aktif dünyanın içine girdiklerinde bir çok şeyi yeniden gözden geçirme, bazı şeyler üzerinde yeniden düşünme ihtiyacını hissettiler. Ancak hemen şunu farkettiler ki, kendilerine karşı kullanılmak istenen felsefi görüşler ve kendi İslâmî düşünce ve inançları arasında bazı benzerlikler, ortak referanslar bulunmaktaydı. Ama doğru ile yanlış, hak ile batıl, hikmet ile saçmalık iç içe ve bir arada barınır halde durmaktaydı. Hikmet tabiatıyla Müslümanların kayıp malıdır. Ve son peygamber Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in başlıca görevleri arasında, nübüvvetin gerekli kıldığı bütün sosyal, siyasî, ahlâkî ve askerî hedefleri gerçekleştirmek yanında, kendisinden önceki peygamberleri doğrulamak, onların getirdiklerini tamamlamak, böylelikle geriye doğru gidildikçe ilk halkaya, Âdem aleyhisselama kadar kök salan ilahî tebliğ geleneğini, nübüvvet nuruyla insanın tanık olduğu hikmet ve ilmi diriltmek önemli bir yer alıyordu. Hz. Peygamber kendisinden önceki peygamberlerin tebliğ ve hikmetlerini nasıl tümüyle yürürlükten kaldırmayıp doğruladı, tamamladı ve tashih ettiyse, Müslümanlar da karşı karşıya geldikleri bu yeni şartlarda kadim tefekkür, felsefe ve ilimlerde varolan hikmeti, kaynağı tevhid ve nebevî tebliğ olan unsurları seçip alacak, ama bunun yanında artık tevhid olmayan, zararlı, batıl ve yanlış unsurları ayıklayıp atacaklardı. İşte bu hikmet geleneğinin Müslümanlar eliyle yeniden diriltilmesi teşebbüsü tarihte benzerine rastlanmayan evrensel bir çabadır. Onlar bu teşebbüsleriyle dinlerin aşkın birliğine atıflar yapıp çok dinli ve çok kültürlü bir dünyada bir arada yaşamanın zihinsel arka planını inşa ediyorlardı.

Ama bir sorun çıkacaktı ortaya; o da şuydu: Hikmet ile hikmet olmayan şeyi hangi ölçü ve kıstaslarla birbirinden ayırd edeceğiz? Hikmet

nedir? Felsefe gerekli ve meşru bir düşünce tarzı mıdır? Yunan felsefesi ile İslâm dini uzlaştırılabilir mi? vb...

İşte biz, kültürlerin karşılaşması sonucunda İslâm dünyasının önüne çıkıp çözüm bekleyen bu soruna, bununla ilgili sorulan çeşitli sorulara nasıl çözümler ve cevaplar arandığını çalışmamız boyunca anlatmaya çalışacağız. Bu, gerçekten uzun bir hikayedir ve buna başlamadan evvel birkaç önemli noktaya daha değinmek gerekir; ilki müslüman filozof ve bilgelerin hikmete, hikmetle karışmış felsefeye ve salt aklî bir bilgiyi temsil eden felsefi görüşe ilişkin görüşlerini öğrenmek; ikincisi, çalışmamız boyunca sık sık karşılaşacağımız vahy, hikmet ve felsefe terimlerini tanımlamak, muhteva ve anlamlarını tespit etmek ile son olarak insanoğlunun genel düşünce tarihini bu temel yaklaşımdan hareket ederek ana dönemlere ayırıp Müslümanların tarih sahnesine çıkışlarıyla hangi dönemi başlattıklarını ve bugün nerede olduklarını tespit etmeye çalışmak olacaktır.[34]

İSLÂM DÜNYASINDA HİKMETİ YENİDEN DİRİLTMENİN ANLAMI

İslâm fetihlerinin Kuzey Afrika, Anadolu ve Asya'nın içlerine doğru yayılmasıyla İslâm ile eski-yerleşik kültürler arasında ortaya çıkan karşılıklı ilişkiler, önceleri sözlü tartışma ve alış-veriş şeklinde cereyan ederken, Abbasi halifelerinden el-Me'mun döneminde tercüme faaliyetleriyle kurumsallaştı. Müslümanlar kuşkusuz yalnız Yunan felsefesi ile karşı karşıya gelmediler. Hint, İran, kadim Mezopotamya ve İskenderiye'de var olan kültür, hikmet ve ilimlerle de münasebete geçtiler. Yunan kolundan gelen felsefe ve felsefe ile karışmış hikmet idi bu. İran ve Hint'ten kaynaklanan ilimler, İskenderiye irfan felsefesi ve Şam teoloji akımları en az Yunan felsefesi kadar önemliydi. Tarihin bu kritik döneminde Müslümanlar er veya geç belirli bir tavır almak zorundaydı. Söz konusu karşılaşmada bir soru ortaya çıkacaktı: Bu kültürler, felsefe ve ilimler karşısında ne yapmalıydı? Toptan reddetmek mi yoksa toptan kabul mü? Elbette toptan reddetme

34 Ali Bulaç, *Nübüvvetin Hikmet ve Felsefeye Etkisi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Nisan-1987, Sayı: 4, s. 76-83.

eğiliminde olanların sayısı da etkinliği de az değildi. Ama tercüme faaliyetinden önce Kelam çevresi etrafında toplanan bazı bilginler, dış etkiler sonucu ortaya çıkan sorunlarla uğraşmanın şekli ve yöntemi üzerinde düşünmeye başlamışlardı bile. Şu halde temelde felsefe, kadim hikmet ve ilimlerle kurulan temas en bariz vasfıyla sosyolojik bir olay, kültürel bir zorlamaydı. Biz, "din-felsefe, vahy-akıl ilişkisi" çevresinde ele almamız gereken ve İslâm düşüncesini yüzyıllarca meşgul eden bu sorunun tek tek insanların, sözgelimi filozofların kişisel ilgi ve meraklarından ya da bu olaya katılan yöneticilerin kişisel kararlarından kaynaklanmadığını, tam aksine kültürlerin bu tarihî karşılaşmasında Müslümanların vargüçleriyle kendi özgün inanç, düşünce ve varlık görüşlerini ortaya koyduklarını, açık yürekli bir hesaplaşmaya girmekten çekinmeyerek hikmetin saf kaynağını teşkil eden ilahî vahy öğretilerinden hareketle düşünce, ilimler ve kültüre ilahî bir soluk, bir tazelik ve canlılık getirdiklerini; bu arada bütün bunları yaparken ne "dışarıdan düşünce ve ideoloji ithal etme" kompleksine kapıldıklarını, ne de kendi dünya görüşlerinden fedakârlıkta bulunduklarını söylemek mümkün.

Kimi Batılılar, İslâm tarihinin bu dönemine, modernizm çağını hazırlayan bir safha gözüyle bakarken, kimi Müslüman araştırmacı ve yorumcular da "boşuna kaybedilmiş zaman" gözüyle bakar. Oysa gerçek bu değildir. Yer yer zaman kaybedildiği, yer yer günümüze kadar etkileri süren yanlış adımların atıldığı bir ölçüde doğru olsa bile, genelde bu temastan Müslümanlar kazançlı çıkmış; yalnız kendi geleceklerine değil, bütün insanlığa ilham kaynağı olacak köklü, evrensel-kuşatıcı ve devrimci bir miras bırakmıştırlar. Gelecek kuşakların yeniden keşfedip yorumlamasıyla evrensel ve kurtarıcı bir mesajın ruhunu teşkil eden bu mirasın temelleri atılırken, çoğu Müslüman bilge ve bilgin, tarihin tevhidi doğrulayan kutsal yürüyüşüne katıldıklarının, bütün peygamber ve salih bilginlerin katkısıyla oluşmuş ilahî hikmet ve bilgiyi arama çabasını yürüttüklerinin tamamen bilincindeydiler. Bugün de Müslümanların kendilerinden beklenen bir görevdir bu.

İslâm tarihinin ilk filozofu sayılan el-Kindî içten bir Müslüman olmasının yanı sıra, hangi kaynaktan gelirse gelsin Hakikat'in Bilgisi'ni arama

eğilimini şöyle ifade ediyordu: "Bize hangi kaynaktan gelirse gelsin, ister önceki kuşaklarca, ister yabancı halklarca bize sunulmuş olsun gerçeği itiraf etmek ve özümlemekten utanmamalıyız. Hakikat'i arayan için Hakikat'ten daha değerli hiçbir şey yoktur; Hakikat hiçbir zaman kendisine ulaşanı ucuzlatmaz ve alçaltmaz, aksine onu onurlandırır ve ona soyluluk kazandırır".

el-Kindî şüphesiz, Hakikat'in son vahy olan Kur'ân diliyle ifade edildiğini biliyordu. Kur'ân'ın nüzulünden sonra, insan yaşadığı maddi ve maddi olmayan çevreyi vahyden öğrendikleriyle yorumlayacak, böylelikle hikmeti elde edecekti. Geçmiş zamanlarda düşünce hayatında tezahür eden kadim hikmet ve ilimlerin anlamı buydu. Şu halde Müslüman bilge ve düşünürler açısından geçmiş ile bugün arasında sıkı bir bağ vardı; işte Müslümanlar tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren bu kadim, geleneksel, bugün yaşayan ve gelecekte de yaşaması gereken hikmet bağını yeniden diriltmeyi amaç edinmişlerdi.

Hikmet en kâmil ifadesini bir peygamber tebliğinde bulduğuna göre, tarihen herkes biliyordu ki Mezopotamya ve bugün "Ortadoğu" adı verilen coğrafi bölge bütün büyük peygamberlerin ilahî tebliği ve hikmeti yeşerttikleri yerdir. Öyleyse herkesten ve her yerden çok, hikmet bu coğrafya üzerinde yaşayanların malıydı; doğuşu, gelişmesi ve yeni ifade formları kazanması ile hikmet asıl ana-yurdu olan bu bölgeden yayılmış, Hint, Çin, İran, Mısır ve Yunan gibi merkezlere dağılmıştır. Yunan'da felsefi bir form, değişik bir ifade biçimi ya da yeni bir tanım kazanmışsa bile, özü itibariyle hikmet ile İslâmî öğreti arasında tabiî olarak aykırılık olamazdı. Bu tarihsel seyri çok iyi bilen Farabî, bir bakıma felsefe ile uğraşma gerekçesini anlatmak amacıyla hikmetin menşei ve tanımıyla ilgili şu bilgileri verir:

Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Kildanilerde meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılara, onlardan Süryanilere ve sonra da Araplara geçmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryancada ve sonunda da Arapçada anlatılmıştır. Bu ilme (bu intikal şekliyle A.B.) sahip olan Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. Onu kazanmaya yönelik ilim ve zihnin (meleke)

durumuna felsefe derlerdi ki onunla en yüksek hikmeti sevme ve tercih etmeyi kastederlerdi. Ve onu elde edene filozof ve bununla en yüksek hikmeti sevme ve benimseme derler ve onun kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlardı." Farabî, Yunan'da yazılı hale gelmiş hikmet konusunda şimdi kendisine düşen görevin, "bu hikmeti, öz yurduna, ocağına geri getirmek" olduğunu söylüyor.[35]

Farabî'nin bu sözleri, İslâm'da düşünce tarihini süsleyen temel faaliyeti özetler. Müslümanlar bir yanda hikmete karışmış bozuk unsurları ayıklamaya çalışırlarken, öte yanda sapma gösteren eğilim ve gidişatı asıl rayına oturtma çabasını başarıyla yürütmeyi üstlenmek istiyorlardı. Maddeye tapıcılık, zevk düşkünlüğü, uhrevî hayatın reddi, ilahî bilgi kaynaklarının inkârı ve insanın salt kendi aklının ürünü düşüncelerle hayatı düzenleme, evreni, tarihi yorumlama girişimleri ile bunun tabiî yansımaları olan toplumsal çalkantılar, idarî zorbalıklar, ahlâkî yozlaşma ve politik/idari çöküntülerin sebebi, tarihe yön verici gücün nübüvvet ve hikmetin elinden alınması, bunun yerine insanî istek ve tutkular (hevâ)ın, zan, akılcılık ve öldürücü şüpheciliğin ikame edilmesidir. İnsanoğlunun geliştirdiği kendi ilimleri dahi, eğer sapma derinlerde vuku bulmuşsa onu kurtarmaya yetmeyecektir.

Bu önemli gerçeği tespit eden Endülüs'ün büyük filozoflarından İbn Bacce, tabiat ilimlerine göre hikmet ile uğraşmanın daha erdemli bir iş olduğunu şöyle savunur: "Kimi insanlar, felsefenin kadîm toplumlar ve (İslâm öncesi) cahiliyeye ait bir şey olduğunu sanır, ona karşı çıkar. Oysa insanın mahiyetini araştıran ve bizi Allah'ın marifetine götüren hikmet ilimleri, maddi yarar sağlayan bütün tabiat ilimlerinden daha üstündür. Felsefenin ne işe yaradığını soranlar gülünç olmaya mahkumdurlar; bunlara göre her şeyin maddi bir yarar ve lezzet sağlaması gerekir. Oysa lezzetlerin türleri bizzat kendilerini asıl amaç olmamakla sınırlandırmışken, nasıl olur da nihai amaç yerine konulabilirler?"[36]

Hikmet ve buna dayalı felsefenin evrenselliğini açık bir şekilde ortaya koyan İbn Bacce, bu arada bize felsefenin gerçek tanımını da yapmaktadır. Buna göre felsefe, insanın mahiyetini araştıran ve bizi Allah'ın marifetine

35 Farabî, *Tahsilu's-Saade*, s. 51.
36 Bkz. Macid Fahri, *Resailu İbn Bacce*, Beyrut, 1968.

götüren hikmet ve bundan türeyen ilimlerin toplamıdır. İleride de göreceğimiz gibi, İslâm müellifleri tamamiyle vahye bağlı düşünce tarzı ve bunun tabiî tezahürleri olan hikmet ile salt aklî bilgiyi içeren felsefe arasındaki temel ayırımın bilincinde oldukları halde, kimi zaman hikmet, kimi zaman felsefe deyimini kullanmışlardır. Bu, ne felsefeyi kabul edenlerin, ne de filozof olarak suçlamaya uğrayan ve uğratanların hikmetten koparılmış salt akılcı (rasyonalist) olarak tanımlandıkları anlamına gelmez; aksine İslâm literatüründe felsefe ile bazan hikmeti, bazan da hikmetle karışmış düşünceyi kasdettiklerini gösterir. İslam düşünce ve irfan tarihine mahsus olmak üzere üç bilgi ve bilgilenme türünden söz etmek mümkündür:

1) Saf vahy temelinde teşekkül eden bilgi ve haber. Bu yalnızca Kur'ân'la ifade edilir.

2) Vahye dayalı hikmet. Bu, İmam Şafii'nin kavramsallaştırmasıyla Sünnet olup, peygamber hikmetinin en yüksek formunu teşkil eder. Diğer bilgin ve entelektüeller bu çizgide fikri çaba gösteriler.

3) Hikmete dayalı veya hikmetle bağını koparmadan gelişen tefekkür formu. Buna belki de "İslam felsefesi" diyebiliriz. Belirtmek gerekir ki, ilahî vahyi tümüyle inkâr eden ve insan aklını bu bağlamda mutlaklaştırıp hikmeti referans almayan hiçbir bilge veya "müslüman" adını almış filozof yoktur. Er-Ravendi ve Zekeriya er-Razi gibi bugün kişilikleri ve düşünceleri çevresindeki bilgiler hayli müphem olan zatların bile bu sınıfa dahil edilmesi güçtür.

Bu da, İslâm'da filozof ve hakîmlerin hangi fikri maksatlar çerçevesinde çaba içinde olduklarını göstermesi bakımından anlamlıdır. Şunu açıkça müşahede ediyoruz ki, aklı geçerli bir kaynak olarak kullanmada İslâm geleneğinde son sınırı temsil eden Meşşaî filozofların bile en önemli uğraşıları, bozulmaya uğramış felsefî temel konularda din ile hikmet arasında bir uzlaşma zemini aramaktı. Onlar, Yunan filozoflarında bile hem hikmet arıyor hem felsefelerini hikmete irca etmeye çalışıyorlardı. Öyleyse, daha işin başında, İslâm felsefe tarihinde Batıda örneklerine bolca rastladığımız bütünüyle laik (veya seküler) yani "din-dışı" bir felsefeye ve buna bağlı olarak ilahi/aşkın kökünden koparılmış akli düşünmeye rastlanamaz. İslâm hakimlerinin felsefî bağlamda kadim hikmetin diliyle ifade edilen

gerçeklerle, İslâmiyet'te vahy diliyle ifade edilen gerçekler arasında kurmaya çalıştıkları bağın daha ötesinde ve üstünde gerçekleştirmek istedikleri bir amaçları vardı; o da bütün kültürlerde nübüvvet temeline dayalı gelişerek, çağlarına kadar intikal eden hikmet ve ilimleri İslâm'ın kapsayıcılığı içinde yoğurmak, özümlemek, böylelikle insan tarihinin en zor, fakat en önemli işini başarmaktı. Bu büyük teşebbüse -projesini tamamla fırsatını bulamasa da- Suhreverdi Maktul'ün herkesten daha çok istekli olduğu söylenebilir.

Temel öğretileri, çıkış noktası, öne sürdüğü gerekçelerin meşruluğu veya meşru olmayışı, başarısı ve başarısızlığı ayrı tartışma konusu olmak üzere, şunu rahatlıkla belirtmek gerekir ki, Suhreverdi farklı fikir ve entelektüel sistemleri temelde tevhid etmeye aday İşrak felsefesiyle (İşrakiyye) bu alanda en büyük örnek olarak karşımıza çıkar. Büyük asker ve devlet adamı Selahaddin Eyyubi'nin direktifleriyle idam edildiği (587/1191) söylenen Suhreverdi Maktul, 38 yaşında hayata gözlerini yumduğu halde, Arapça ve Farsça kaleme aldığı 50'ye yakın eseriyle kendisinden sonraki bütün İslâm düşünce tarihini, özellikle irfan felsefesini derinden etkileme gücünü göstermiş ender filozoflardan biridir.

Bütün zamanlar açısından dikkate değer bir teşebbüse kalkışan Suhreverdi'nin İslâm öncesine ait kaynakları arasında Zerdüştçülük, Pisagorculuk, Eflatun ve Hermetizm, İslâm dönemine ait ise, Hallac-ı Mansur, İmam Gazalî ve İbn Sina vardır. Bunlar onun hareket noktasını teşkil eden kavramsal çerçeveyi besleyen ana damarlar hükmünde tasarlanmıştır. Suhreverdi, antik dönem İranlıları arasında Hakikat'e götüren ve kendileri de Doğru Yol'da onun tarafından götürülen bir topluluk, Mecusi denilenlere benzemeyen antik bilgeler olduğunu savunur. Hikmetu'l-İşrak adlı eserinde, Eflatun ve öncülerinin manevi tecrübelerinin şahitlik ettiği onların yüce ve aydınlık hikmetini canlandırmak istediğini söyler. Suhreverdi bu teşebbüsünde kendini el-Hikmetu'l-Ledüniyye (İlahî Hikmet) ve el-Hikmetu'l-Atika (Kadîm veya En Eski Hikmet)in birleştiricisi olarak görüyordu. Ona göre bu hikmet, eski Hindular, İranlılar, Babilliler, Mısırlılar ve Yunanlılar arasında vardı ve yaygındı. Ancak Suhreverdi bu hikmetin Aristo'ya kadar devam ettiğini, Aristo'nun ise bu hikmeti akılcılıkla

sınırlandırıp sona erdirdiğini söyler ki, bu Meşşâîler açısından sarsıcı bir tespit ve eleştiriydi. Bu bölümün baş taraflarında belirttiğimiz gibi, Suhreverdi'ye göre de, bu hikmeti Allah tarafından insanlara öğreten felsefe ve bilimlerin kurucusu İdris Peygamber veya Hermes'tir. Bu hikmet, sonraları iki kola ayrılmış; bir kolu İran'a uzanırken, öbür kolu Mısır'a ulaşmıştır. Mısır'dan Yunanistan'a varmış ve nihayet bu iki kaynaktan tekrar İslâm'a gelmiştir.[37]

Görülüyor ki hikmetin menşei, asıl yurdu konusunda Suhreverdi, Farabî ile aynı haritayı çizmekte ve yine Farabî gibi asıl yurduna getirirken iki kola dağılmış hikmeti yeniden birleştirip canlandırmayı amaçlamaktadır.

Farabî ve Suhreverdi'nin çizdiği bu hikmet haritasına diğer bilginler gibi İbn Haldun da katılmaktadır. Büyük bir tarih felsefecisi ve medeniyet sosyologu –modern Batılı sosyologlarından farklı bir sosyolog- olarak İbn Haldun'un görüşleri bizim için önemlidir; üstelik o, din-felsefe tartışmasında filozoflara karşı ve selefî görüşleri savunanların safında yer aldığını açıkça ilan etmiştir. Tespitine göre, tarihleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz kavimler içinde bu ilme en çok ehemmiyet veren İslâm'dan önce iki kavim, İranlılar ve Rumlardır. Keldaniler (Babilliler) ve onlardan evvel Süryaniler ve çağdaşları olan Kıptiler (Mısırlılar) sihre, astrolojiye ve bu gibi konulara tâbi olan etkilere ve tılsıma ehemmiyet vermişlerdi. Pers (İran) ve Rum'dan (Yunan kökenli) olan kavimler bu gibi şeyleri onlardan öğrenmişlerdi. Özellikle bunlardan Mısırlılarda bilgiler denizi dolup taşmıştı.[38]

İbn Haldun, Mısır üzerinden Yunan'a intikale değinmekle birlikte, esas intikal olayını İskender'in Dârâ'yı (Darius) öldürmesine bağlar. Şöyle der: "Bu alanda Babillilerin halefi olan İranlılar aklî ilimlerde büyük mesafeler katetmişlerdi. Ancak İskender'in Dârâ'yı öldürmesinden sonra bu ilimler İranlılardan Yunanlılara intikal etti. İskender Keyanileri yenilgiye uğratmış ve bunun üzerine İranlıların elinde bulunan hadsiz hesapsız kita-

37 Nakl, Mahmut Kasım, *Dirase fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 219; Y. Ziya Yörükân, Age., s. 25 vd. S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 73-74.

38 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1143.

bı ve ilimleri ele geçirmiştir. Yunan hakimiyeti yıkılıp iktidar Hıristiyanlık dinini kabul eden Kayserlerin eline geçince onlar bu (felsefî ve aklî) ilimleri terkettiler.[39] İbn Haldun, bundan sonra felsefenin İslâm dünyasına girişini sosyolojik bir dil ve faktörlerle açıklayacak ve felsefe ile birlikte geniş tartışmalara yol açan ilimlerin gelişmesini, yerleşik hayata geçen hadarî Müslüman toplumun henüz bedevî düşüncelerle İslâmiyeti algılamaya direnen bâdiye topluluklarına karşı koyması şeklinde izah edecektir. Ona göre, Selef tarafı hâlâ bedevilerin saf İslâm'ını temsil ederken, akılcı Mûtezile ve felsefe çevreleri, artık yerleşik (hadarî) hayata geçen medenî toplumun ideoloji ve görüşlerini temsil etmektedir. Dolayısıyla çatışma sosyolojiktir. İleride İbn Haldun'un konuya ilişkin görüşlerine dönme fırsatını bulacağız.

Şu halde özetle söylemek gerekirse, felsefenin İslâm dünyasına girişinin kendi şartlarında özel bir anlamı vardır. Bu da, başlangıçta kültürlerin karşılaşması sonucu gelişen sosyolojik ve kültürel ortam ile, kısa bir aradan sonra tarihsel seyri doğru izleyen İslâm hakîmlerinin bütün kültürleri kucaklayan, onlara yaşama hakkı tanıyan, özlerindeki ilahî hikmeti diriltme, canlandırma çabasını kapsayan köklü bir işe girişmeleri, böylece sahih İslâm geleneğini, gerek ilahî muhtevası gerekse ifade tarzı ve söylem biçimiyle evrensel boyutlara ulaştırma istekleridir.

Bir kere daha tekrar etmekte yarar var. Hata ve yanlışlıkları ne olursa olsun, bu, Müslümanların insanın genel düşünce tarihinde oynadıkları rolü simgeleyen kalıcı, hayat verici ve bugün de bize ilham kaynağı olan büyük bir olaydır.

VAHY, HİKMET VE FELSEFENİN TANIMI

Klasik İslâmî yazılarda ve bugün de hikmet ile felsefe çoğunlukla eşanlamlı (müteradif) kullanılmakla birlikte, gerçekte her iki terim arasında köklü farklılıklar vardır. Yunan'da ortaya çıkan düşüncenin asıl mahiyeti ile Müslümanların tarih sahnesine çıkarken yapmağa çalıştıklarını doğru olarak ve yerli yerine oturtmak için bu iki terimin arasında var olan mahi-

39 İbn Haldun, Agc., II, 1143-1145

yet farkını açıkça ortaya koymak zorundayız. İlerde sık sık karşılaşacağımızdan dolayı bu bağlam içinde merkezî bir yere sahip "vahy" kavramını da tanımlayıp onun hikmet ve felsefe ile olan ilişkisini belirlemek gerekir.

a) Vahy: Genel ve doğru kabul edilen tanımla, Allah tarafından bir peygamberin kalbine ilka edilen bilgidir. Çeşitli yollarla gerçekleşir; rüya, çan sesi, doğrudan hitap ve meleğin doğrudan gelip öğretmesi vb... En yaygın şekli, vahy meleği Cebrail (aleyhisselâm)'in peygambere gelip ona âyetler okuması, bildirmesiyle tecelli eder. Konumuz açısından bilinmesi gereken nokta, vahy olayında peygamber dahil hiçbir beşerin herhangi bir katkı, müdahale ve etkileşimde bulunmamış olmasıdır. Bu anlamda vahy, tamamiyle ilahî saf bilgiyi temsil eder. Vahyi getiren melek de, onu alan peygamber de yalnızca birer aracıdırlar. Vahy, duyumlanabilir dünya hakkında olduğu kadar, tarih, insanın enfüsî gerçekleri, varlık, yaratılış, başlangıç ve sonuç (mebde' ve mead), kozmik düzen ve müteal/aşkın âlem (âlemu'l-gayb) hakkında da bilgi ve haber verir. Buna inanan için vahy, gerçekliğin bilgisini, yani Hakikat'ı içerir ve temsil eder. En karakteristik özelliği, vahyin salt beşerî algı ve tecrübe ürünü söz, tasavvur, düşünce, öngörü ve bilgi türü olmaması, aksine tamamen ilahî oluşudur.

b) Hikmet: Hikmetin çok çeşitli ve farklı tanımları yapılmıştır. Önce Kur'ân'da nasıl geçtiğine bakalım: Kur'ân'da hikmet, vahy, ilim, kitap, vahyedilen veya öğretilen bilgi anlamlarında kullanılır.[40] Bunun dışında Resulün sünneti, dinde fıkhetme, derin bir kavrayışa sahip olma, nübüvvet, fıkıh, sözde ve davranışta doğru ve tam isabet, adalet, veciz/özlü söz, akıl, ilim ve akılla saklı gerçeği bulma, keşfetme, var olan her şeyin iç yüzünü tanıma, marifet, irfan. Kur'ân'ın doğru tefsiri, ilahî ahlâkla ahlâklanma bilgisi, nur.[41]

Bu sözlük anlamlarının hadis kaynaklarınca doğrulandığını görmek mümkün. Daremi'nin rivayet ettiği bir hadiste, "Hikmetin konuşulup

40 Bkz. Kur'ân-ı Kerim, Nahl, 125; Maide, 110; Bakara, 129, 231, 251, 269; Kamer, 5; Lukman, 12; Ahzab, 34; Âl-i İmran, 48, 81, 164; Cuma, 2; Nisa, 22-29, 54, 113; Zuhruf, 63.

41 Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* -Meal ve Sözlük-, s. 692 ve Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 913 vd.; Fahruddin er Razi, *Tefsir-i Kebir*, v., 518 vd.;

yayıldığı meclis kutlu " diye tavsif edilmiştir.[42] Yine çok yaygın olan "Hikmet kelimesi mü'minin kaybolmuş malıdır",[43] hadisi hikmetin bütün evrensel ve kadîm kültürlerde saklı olabileceğine işaret eder. Hikmet hayırdır. Hadiste ayrıca Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in kendisini "Hikmetin şehri", Ali'yi de "kapı"sı[44] şeklinde nitelediğini, "Hikmetin nuru"[45] ifadesi kullanıldığını tespit ediyoruz.

Cürcani, ünlü kitabı Ta'rifat'ta hikmete ilişkin şu bilgileri verir: Hikmet, varlık dünyası hakkında insanın kendi gücü oranında eşyanın hakikatlerinden söz eden ilimdir. İbn Abbas'a göre, Kur'ân'da geçen hikmet, helal ve haramın öğrenilmesidir... Cürcani, hikmeti sözlü ve sözlü olmayan hikmet olmak üzere ikiye ayırır: Birincisi şeriat ve tarikat ilimlerini kapsarken, ikincisi Hakikat'in sırlarını içerir. İlimleri kitaplardan öğrenen bilginlere ve halk yığınlarına hikmetin bu türü zarar verir, onları helake uğratır.[46]

Tehanevî de (1158-1745) hikmetin buna yakın tanımlarını zikrettikten sonra, hikmeti, Ameli hikmet, Münzel (indirilmiş) hikmet, Siyasî ve Medeni hikmet, Hazarî hikmet diye çeşitli bölümlere ayırır. Tehanevî, Keşşaf adlı değerli eserinde, hikmetin nebevî bir kaynaktan neşet ettiğini ve İslâm dünyasında biri Meşşaî, diğeri de İşrakî olmak üzere iki kola ayrılıp yayıldığını söyler. Aklî istidlal ve nazarî bilgilere önem veren birinci kolu Meşşaîlerle birlikte Kelamcılar da temsil eder. İç aydınlanma, keşf ve müşahede yolunu tutan ikinci kolun temsilcileri ise Sufiler ve İşrakîlerdir. Bunlar iç aydınlanma ve riyazet ile gerçeğin bilgisine varmak isterler.[47]

Vahy'e istinad eden yönü ve yer yer öğretilen bilgi şeklindeki tanımlarına rağmen hikmet beşerî bir karakter taşımasıyla önemli bir özellik arzeder. İnsanî bir düşüncenin hikmet tanımına girebilmesi doğrudan vahy ile bağlantılı, ona dayalı olması gerekir. Salt vahy'de beşerin hiçbir

42 Darimi, *Mukaddime*, 28.

43 Sünen-i Tirmizi, İlim, 19, İbn Mace, Zühd, 15.

44 Sünen-i Tirmizi, Menakib, 20.

45 Darimi, Fezailu'l-Kur'ân, 1, Muvatta, İlim, 1.

46 el-Cürcani, *Ta'rifat*, s. 91-92. Ayrıca bkz. Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, Hikmet Md. s. 181 vd.; İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, Hikmet ve Felsefe Md.leri; Nihat Keklik, Felsefe, s. 9 vd. Yusuf Kerem-Murad Vehbe-Yusuf Şelale, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, s. 67.

47 Muhammed Ali bin Ali et-Tehanevi, *Keşşaf Istılahatı'l-Fünun*, I, 370-371.

katkısı olmazken, hikmet insanî ile ilahî bilgi kategorilerinde ortak bir sınır teşkil eder. Yani vahy ile öğretilen bazı bilgiler hikmet olabileceği gibi, insanın bu bilgilere dayalı geliştireceği bilgilerin toplamı da hikmet olabilir. Bu alanda en büyük pay, en üstün mertebe kuşkusuz peygambere aittir. Nitekim İmam Şafii sünneti hikmet ile tanımlamış ve "Hikmet, Allah'ın Resulünün sünnetidir"[48] demiştir. Bu, elbette hikmetin yalnızca Sünnetle sınırlandırılması anlamına gelmemeli. Çünkü hadis kaynaklarından peygamberin, hikmeti peygamber olmayan insanlara da izafe ettiğini anlıyoruz. Hatta ismi Kur'ân'da geçen Lokman Hekîm, peygamberlikle doğrudan görevli olmadığı halde, kendisine hikmet gönderilmiştir.

Şu halde hikmet derece farkıyla peygamberden bilgeye ve hatta sıradan insana kadar yayılma gösterebilen geniş bir kavramdır. Bu kavramın sınır tanımaz dünyasında Peygamber hikmeti (nebevî hikmet) bütün hikmetleri belirler, onlara kıstas olur, aynı zamanda ilham kaynağı ve hareket noktası teşkil eder. Nebevî hikmeti hemen salih amel, üstün takva, kesintisiz cehd, ilimde rüsuh alanında gösterdikleri başarılarla Mukarreblerin hikmeti izler. Nübüvvet nurundan en çok istifade eden bunlardır. Akıl nuru, kalb basireti onları Hakikat'in Bilgisi'ne öylesine yakınlaştırır ki, peygamberin kalbine ilim ve hikmeti ilka eden kaynak onların kalbine de birtakım esintileri (ilham) göndermeyi ihmal etmez. Ama Mukarreblerin hikmet ve bilgileri, asla Kur'ân vahyini ve nübüvvet hikmetini, yani Peygamberin sünnetini aşamaz, ona aykırı düşemez, onun üstüne çıkamaz. Zâhirde ve bâtında nübüvvet nuru bütün bilgi ve hikmetlerin tek aydınlatıcı kaynağıdır; çünkü denizden alınmış bir bardak suyun, nasıl olur da deryadan daha derin ve engin olduğu iddia edilebilir?

Mukarreblerin hikmetinin altında kalbin hikmeti, onun altında aklî ve nazarî hikmet, en alt derecede de sadece duyu organlarıyla elde edilen tecrübî (deneysel) hikmet sıralanır. İslâm tarihinde Kur'ân ve Sünnet'in vahy ve hikmet nurunu izleyerek Hakikat'i arayan ve inançlarında selef gibi katıksız olan irfan ehli, kalbin hikmetini; Meşşaî filozof ve Kelamcılar, aklın hikmetini; inanç ve düşüncelerinde arı-duru yaşayan tabiat bilginleri

48 İmam Şafii, *er-Risale*, s. 22. İbn Teymiyye de selefle birlikte aynı görüşte olduğunu söyler. İbn Teymiyye, *Fetava*, XIX, 175.

de deneysel hikmeti temsil ederler. Sünnet ile hikmet arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki kurarsak, ilk kuşak Müslümanlar (Selef-i Salihin) ise Peygamber'in sünnetine olan saf bağlılıklarıyla hikmeti doruğunda yaşayan örnek insanlardır. Ancak su, asıl kaynağından nasıl ki uzaklaştıkça bulanıyorsa, zaman itibariyle nübüvvet çağından uzaklaştıkça, Müslümanların saf hikmetine de yabancı unsurlar ârız olmuş, ilahî nurla parıldayıp akan suyu yer yer bulandırmıştır.

Hikmet sözde ve eylemde doğru üzere olmak olarak da tanımlanabilir. İnsanın kalbi, dili ve organlarının eylemleri (fiilleri) vardır. Her üç eylemin birbiriyle ilgili ve biri diğerini destekler ve besler vaziyette doğruluk üzere tecelli etmesi hikmettir. Kalbin hikmeti, Allah'ın nuru olan akılla, basiret, feraset ve irfanla eşya ve olaylara bakması, varlığı bu çerçevede algılaması ve tefekkür etmesidir. İman, hikmetin güvenli atmosferidir. Hikmet üzere akleden bir kalb, aynı zamanda sözdeki hikmetin de referansıdır. Sözde hikmet, bir konu hakkında o konu veya olayın hakikatine uygun ve isabetle hükme varmaktır. Bu açıdan "hüküm" ve "hikmet"in birbirleriyle yakın ilişkileri vardır. Allah Ahkamü'l-Hakimin'dir (95/Tin, 8). Fiilde hikmet, bununla ilgili olarak, bir işin hem özüne uygun olması hem hakiki maksadına ve amacına uygun olarak ortaya konulmasıdır. Bu da gösteriyor ki, hikmet, insanı tevhid eder; kalb, söz ve eylem arasında birliği sağlar; şizofreniye sebep olan bilgi (teori) eylem (pratik) ayrılığını ortadan kaldırır.

Hikmet olmadıkça varlıkların özündeki anlamları ve maksatları anlamak mümkün olamaz. Benzer şekilde bugün adına "bilim" denen ilmi faaliyetin gayesi olan sebep-sonuç ilişkisi tam olarak kurulamaz. Varlıkların hakikatini tanımaya ve anlamaya yönelmemiş hiçbir bilgi edinme faaliyeti hikmetli değildir; hikmetli olmayan düşünce de güçlü, derinlemesine nüfuz edici, kapsayıcı ve açıklayıcı değildir. Bütün bunların tabii olarak erdemle de ilişkileri vardır.

Erdem hikmetin sonucudur. Hikmet olmayınca eşya ve varlıklar kendi hakiki özlerinden, aşkın/müteal boyutlarından ve öteye uzanan zaruri hallerinden tecrit edilmiş nesneler olarak iş ve işlev görmek üzere kullanılırlar ki bu yanlış bir kullanım biçimidir (sui-isti'mal). Bundan

sadece kötülük çıkar. Zira aslolan iyilik ve hayırdır. İnsan, hikmet üzere eşyayı ve imkanları -ki biz mümkinat dünyasındayız- kullanmadığı zaman "yanlış" kullanmış olur ki, kötülük buradan türer. İyiliği ve hayrı yanlış kullanımdan kurtaran, dolayısıyla bizi ve içinde yaşadığımız maddi tabiatı kötülüklerden koruyup kurtaracak olan kalbin, dilin ve eylemin hakiki maksadı olan hikmettir.

Özetle, hikmet vahyin yol göstericiliğinde insanoğlunun en meşru kalb/zihin, dil ve beden faaliyetidir. En bariz vasfı, insanı ilahi vahyin öğrettikleri ve haber verdikleriyle düşünmeye sevketmesi, varlığın nihai sorunlarını vahyîn yol göstericiliği altında çözme yetenek ve melekesini kazandırmasıdır. Bu, hikmeti felsefi-seküler düşünce şekillerinden ayıran en esaslı farkıdır.

c) Felsefe: İslâm düşünce tarihinde, hikmetin etkisinde olmayan ve hikmetle karışmayan felsefe'nin oldukça kötü bir tanımı vardır. Yukarıda vurguladığımız gibi, İslâmî yazılarda rahatlıkla kullanılan felsefe, vahyden tamamiyle kopuk, onun dışında ve ona karşı salt insanî (hümanist) düşünce olan felsefe değil, aksine en azından kaynağı nübüvvet öğretileri olan hikmetin etkisinde gelişen felsefedir. Salt anlamdaki felsefenin kötü bir tanıma sahip oluşunun felsefe hareketinin doğuşuna gerekçe teşkil eden fikirler, felsefeye hakim olan yöntemler ve felsefe ile varılmak istenen hedeflerden doğan nedenleri vardır. Önce felsefeye ilişkin filozofların kısa tanımlarını verelim:

Aristo (İ.Ö. 384-322), felsefeyi sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti olarak tanımlıyor. Sokrat'a (İ.Ö. 469-399) göre felsefe, "insanın kendini bilmesi"dir. Eflatun (İ.Ö. 427-347), birkaç tanım yapar. Bunlardan en ilginç olanı, kişinin ölümü tercih etmesidir. Burada söz konusu olan ölüm, kişinin ruhu bedeni kullanmaktan vazgeçmesi veya bedeni terketmesi anlamında değil, bedene ilişkin arzuların öldürülmesidir. İnsan gücü oranında ebedi ve külli varlıkların hakikatini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmek ister. Felsefe insana bu imkanı ve gücü sağlar. Bu yüzden filozoflar sıradan insanlar değildir.

El-Kindî (İ.S. 873), felsefeyi insanın gücü ölçüsünde varlık âleminin hakikatini bilme faaliyeti olarak görür. Filozof hakikati bilmek ister, çünkü

davranışlarını buna göre düzenleyecektir. Her ne şekilde olursa olsun eylemde bulunmak yararsızdır. Bu, yönsüz, ilkesiz ve amaçsız eylemdir. Farabî (İ.S. 950), felsefeyi varlıkların var olmaları dolayısıyla bilinmesi olarak görür. Yani idrak ettiğimiz bütün nesneler bu bilginin konusuna girer. Nesneleri çeşitli durumlarıyla tanımak mümkün, önemli olan onları varoluşları bakımından bilmektir. İbn Sina'ya (İ.S. 1037) göre felsefe, nesnelerin hakikatlerine bir insan ne kadar vakıf olabiliyorsa o kadar vakıf olma çabasıdır. Bu, İbn Sina'nın aklın sınırlı olduğu gerçeğine işaret ettiğini göstermektedir.

Cürcanî'nin aktardığı tarife göre, felsefe, ebedî mutluluğun kazanılması amacıyla beşerin gücü oranında kendini ilahî (vasıflara) benzeştirme çabasıdır.[49] Tehanevi de felsefenin anlamının Vacibu'l-Vücud (Mutlak Varlık)a benzemek olduğunu[50] söyler. Bu tanımlamaları, başta Yunan'da felsefenin çıkışını hazırlayan sosyal, kültürel ve dinî şartlarla bir araya getirip düşünürsek, felsefenin daha doğuşunda özünde insanı tanrılaştırma eğilim ve vaadleri taşıdığı kabul edilebilir. Yunan'da felsefenin Yunan tanrılarına ve onların çatısını kurdukları dine karşı oluşu ifade etmesi elbette düşündürücüdür. Bu anlamda felsefe ve özellikle Yunan felsefesi, özünde insan adına tanrıya başkaldırmayı öngören hümanist bir düşünce şeklidir.

Kaynağı ve doğuş gerekçeleri bakımından onu hikmeti sevenlerce gayri meşru duruma düşüren ikinci neden, nübüvvetin kendisine bir alternatif olarak ortaya çıkmasıdır. İbn Haldun, bunu maharetle tespit eder:

Filozofların kanaatine göre, mutluluk, nefsi düzeltip erdemli şeyleri onun huyu haline getirmek şartıyla varlığı bu tarz bir hükümle idrak etmekten başkası değildir. İnsan, aklının ve düşüncesinin gereği olarak erdem ve aşağılık (rezilet) türünden olan fiilleri birbirinden ayırdığından, ayrıca fıtratı (ve vicdanı) ile iyi fiillere eğilim gösterip kötülerinden uzak durduğundan, Şeriat gelmemiş bile olsa onun için (bu mutluluğun elde edilmesi) mümkündür. Bir nefs için bu kazanıldı mı, o nefs için haz ve

49 Cürcani, Age, s. 169.

50 et-Tehanevi, Age., 2, 1560. Müslümanların felsefe'yi nasıl anlayıp tanımladıklarına dair bkz. İrfan Abdülhamid, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 23 vd.; N. Keklik, *Felsefe*, s.11 vd.; Yusuf Kerem-Murad Vehbe-Yusuf Şelale, *el Mu'cemü'l-Felsefi*, s. 124

neşe de elde edilmiş olur. Sözü edilen bu hususun bilinmemesi ise ebedî bir bedbahtlıktır. Onlara göre ahiretteki mükafaat ve azabın anlamı da bundan ibarettir.[51] İbn Haldun, "Bu düşüncelerin üstadı olup onlarla ilgili konuları ortaya koyan Makedonyalı Aristo'dur", diye ekler.

Demek oluyor ki felsefe, hak ve batıl, helal ve haram gibi insanî ve toplumsal hayatı doğrudan ilgilendiren alanlara ilişkin hükümlerin tespit işini münzel şeriatlerin elinden almak istemekte, insanın kendi aklının gereği olarak ve bir peygamberin yol göstericiliğine ihtiyaç duymadan mutluluğun kazanılabileceğini varsaymaktadır. Kadîm Yunan politeizmine karşı çıkan ve hatta insanı tanrılara karşı ayaklandırarak doğan "din-dışı" Yunan felsefesi, Ortaçağın sonlarına doğru, Rönesans, Aydınlanma çağı ve pozitivizmde ifadesini bulan yeni bir "dine karşı isyan" hareketine dönüşmüş oldu. Nasıl Yunanlılar düşünceyi Doğu'dan alıp onun hikmet yanını laikleştirdilerse, aynı şekilde Avrupa'lılar da İslâm dünyasından öğrendikleri hikmetle karışık felsefeyi yine ikinci defa bütün hikmet boyutundan yalıtıp tekrar laikleştirdiler. Dünyamızın "Batı yakası"nda yaşayan insanların Doğudan aldıkları hikmet, ilimler ve düşünceyi tarihte iki defa (Yunanlılar ve Avrupa'lılar) ilahî öz ve muhtevasından soyutlayıp köklü değişikliklere uğratmaları ne kadar ilginç ve anlamlı değil mi? Demek ki bazan tarih gerçekten tekerrür edebilmektedir.

Felsefi tanımı hazırlayan bir başka etken de, terimin ilişkili olduğu aklî karakteridir. Bundan dolayı felsefeye, önümüze konan birçok sorunu akılla çözme girişimi denmiştir. Herhangi felsefi bir sistem vahy ve ilham gibi insan-üstü bilgi kaynaklarını kabul etmiyorsa, bu onu beşerî (hümanist) kılar. Felsefenin başta gelen karakteristik vasıflarından biri de, aşkın olan her şeyi reddeden işte bu hümanistik tavırdır. Guènon'un yerinde tespitiyle, hümanist felsefe, yalnızca aklî olmakla kalmayabilir; fakat yine aşkın varlığı bilinçle inkâr ediyorsa deneyciliği ve hatta sözde mistisizmi ve sezgiciliğiyle de hümanisttir. Şu halde felsefi bir sistemi diğer bütün sistemlerden ayıran temel özelliği onun vahyî bilgi kaynağını geçersiz sayması, ondan yararlanmayı ilke olarak reddetmesi ve önüne konan sorunları

51 İbn Haldun, Age II, 1248.

yalnızca insanî melekelerle çözmeğe kalkışmasıdır. "Bir felsefe, felsefenin sahip olabileceği en mükemmel niteliklere sahip olsa bile, hem bütünüyle akla dayandığı (aklın dışında kalanları fiilen inkâr etmese de), hem de şöyle veya böyle vahiy ve ilhamdan yoksun beşerî bir yapı, bir başka deyişle "din dışı" bir şey olduğu için böyle bir tanımlamaya hak kazanmış sayılamaz."[52] Bu tanıma Descartes'ın felsefe sistemi rahatlıkla dahil edilebilir.

Bu çerçeveden bakıldığında, düşünce tarihinde ve bugünkü kültürel ve felsefi telakkilerde sık sık karşımıza çıkan vahy, hikmet ve felsefe gibi kavramlar arasında önemli mahiyet farkları mevcut olduğu görülür. Vahy, doğrudan ilahî nitelikte ve Allah tarafından masum bir peygambere indirilen bilgilerin toplamı iken, hikmet zaman zaman bu vahy tanımına girmekle birlikte, asıl özelliğiyle vahye dayalı insanın her tür ve düzeyde ortaya koyduğu zihnî faaliyetlerdir. Peygamber, sünneti ile insana özgü diğer bütün hikmet çeşitlerinden kesin olarak ayrı mütalaa edilir; o, hikmetin kâmil şeklini temsil eder. Ama Allah'tan aldığı vahy ve buna bağlı tezahür ettirdikleri yanında, peygamber de insanı hikmete çağırır, hikmetin aydınlık yolunu gösterir. Eğer insan nübüvvetin nuruyla düşünür, kalbini, zihnini ve insanî bütün meleke ve yetilerini bu nurun aydınlığında vahye ve Allah'a açarsa o da hikmeti bulur, hikmetle düşünür, hayatını hikmetin doğru bilgileriyle tanzim eder ve bol hayırlara sahip olur.

Felsefe ise, hikmetin etkisinden çıkmış şekliyle salt anlamda aklî ve insanî düşünce tarzının adıdır. Bu Batı felsefesi için özellikle doğrudur. Yalnızca insanın beşerî akıl, tecrübe ve sezgi gücüne dayanan felsefenin ne hikmetle ne de vahyle, artık hiç bir ilişkisi ve bağı kalmamıştır. Bundan dolayı karamsarlık, kapris, vesvese, bunalım, şaşkınlık, çelişki, sıkıntı ve mutsuzluk gibi hayatı öldürücü sonuçları doğurur. Bu şekliyle felsefe, tarihte ilk defa Yunan'da teşekkül etmiş, gerçek etki ve belirtilerini Rönesans ve Aydınlanma çağından sonra geçen yüzyıl ve bugün göstermiştir.

Şimdi, bütün bunlar Kıta Avrupası'nda cereyan ederken, hikmetin izlediği tarihî seyre ve Müslümanların bu dönemde oynadıkları role daha yakından bakmanın tam zamanıdır.

---

52 Guènon, Age, s. 45. F. Schuon, felsefeyi, tamamen bireysel bir yetenek olan aklın bilgisi şeklinde tanımlar. Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 9.

Hikmete dayalı ölçütler (kıstas) kullanarak düşünce tarihinin değişme ve gelişme seyrini izlemek, kültürler arasındaki intikal devrelerini tespit etmek, modern zamanlarda bilimler, felsefe ve tarihle uğraşanların alışık olmadığı bir şeydir. Hatta bırakın hikmete dayalı bir düşünce tarihi yazmak, hikmetin kendisinin ifade ettiği gerçek anlamı ve tanımı bile neredeyse sözlüklerden çıkmak üzeredir. Tomlin'in yerinde tespitiyle bugün yaygın anlamıyla hikmet, sadece tecrübe, kurnazlık, hatta hilekârlığın başka bir ismi olarak kabul edilmektedir. Bu "dünyevi" olan hikmettir. Çünkü "yol gösterici bir değer" anlamında hikmet'in ortadan kalkması 'ruhî gerçekleşme' anlamına olan bilgi görüşünü yıkmıştır.[53]

Batı-merkezli düşünce tarihleri ve tarih felsefelerinde hikmete hiç yer verilmez. İlahî bilgilere dayalı üstün düşünce şekilleri anlamına alındığında, Batılı tasniflere göre hikmet bazan insanlığın "sihir", "teoloji" veya "metafizik" dönemlerinde görülen zaman dilimlerine tekabül eder ki, doğrusal bir ilerleme çizgisi üzerinde bütün bu dönemler, gelişmenin geri ve ilkel safhalarını ifade eder. Bunun değerlendirmesine biraz sonra dönmek üzere, şimdilik doğrusal ilerleme düşüncesi ve kuramlarının kadim kültürlerce reddedilen görüşler olduğunu göstermeğe çalışalım.

Hemen hemen bütün evrensel ve büyük fikir ve irfan havzalarında köklü bir zaman kavramına rastlamak mümkündür. Zaman kavramı tarih felsefelerini temellendiren merkezî bir konudur. Oldukça dikkat çekici bir husustur ki, düşüncenin iyiden iyiye sekülerleşmeğe başladığı Avrupa Rönesans kültürünün tabiî bir sonucu olan 17. yüzyıl ilerleme inancının aksine, söz konusu kültürlerde (Çin-Hint-İran) hatta antik Yunan'da bile tarihin izlediği tabiî seyirde "iyi"den "kötü"ye, "saflık"tan "bozulma"ya doğru bir gidiş gözlemlenmektedir. Hikmet-merkezli tarihin bu ilginç kültür haritası, bize ve Bâtının içinde bulunduğu gerçek duruma açıklık getirmesi bakımından önemlidir.

Başta Hint ve Yunan tarih anlayışına göre, insanlık sekiz bin yıldan beri "karanlık bir çağ" içinde yaşamaktadır. Hindu öğretisine göre, Manvantara adı verilen bu insan çevrimi dört ana döneme ayrılır. Bu dört

53 E.W.F. Tomlin, *Doğu ve Batı Hikmetleri*, Yönelişler Dergisi, Sayı: 11-12, 1982, s. 53

dönem de başlangıçtaki ruhun gittikçe karardığı pek çok aşamadan oluşur ki, saflığı temsil eden dönem, insanlığın şafağına tekabül eden "Altın Çağ"dır. Bunu "Gümüş Çağı" onu da "Bronz Çağı" izler. Bundan yaklaşık sekiz bin yıl öncesinden itibaren girdiğimiz karanlık çağ ise geleneğe göre "Demir Çağ"dır. Hint öğretisinde "demir"in sembolize ettiği "karanlık çağ" Kali-Yuga olarak isimlendirilir. Réne Guènon'un verdiği bilgilere bakılırsa, Hıristiyanlıktan önce altıncı yüzyılda insanı kapsayan çok sayıda önemli değişiklikler olmuştur. Sözgelimi Çin'de öğreti ilkel çağlarda bir bütün olduğu halde bu aşamada birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış, iki parçaya bölünmüştür. Bir yanda seçkinlerin katıksız metafizikle düşünsel nitelikteki geleneksel ilimleri uzlaştıran Taoizm'i, öte yandan hiçbir ayırım gözetmeksizin bütün halka seslenen, genel olarak gündelik ve toplumsal uygulamaları kapsayan Konfüçyanizm. Yine Guènon'a göre, Persler arasında da Mazdekçilik'in buna benzer bir işlemden geçtiği söylenebilir. Artık devran, son Zerdüşt'ündür. Hindistan'da ise bu dönem Budizm'in doğuşuna tanık olmuştur. Daha batıya gelirsek, bu sıralarda yahudilerin Babil'deki tutsaklık dönemini yaşadıklarını görürüz. Yine aynı dönemle, Roma için "efsanevî" dönemin bitip "tarihî" dönemin başladığı aynı tarihlerde Kelt halkları arasında da önemli kıpırdanmalar başlar.[54]

Kadim gelenek ve fikir havzalarında tarihi açıklayan bu çevrimsel zamanın son safhasını meydana getiren "karanlık çağ" temasının en eski Yunan mitolojisinde de tamamiyle paylaşıldığını tespit edebiliyoruz. Yunan mitolojisini, Yunan teogoni ve kozmogonisini bize aktaran Hesiodos, zamanın dört devir geçirdiğini söyler. Titanlardan Promethe'nin Zeus'a başkaldırma amacıyla yarattığı insanın sadece erkeklerden meydana gelen ilk dönemi Altın Çağ'dır. Kadının henüz dünyada olmadığı -sonraları Zeus insana düşman olarak kadını yaratacak- bu devir sonsuz bir mutluluk devridir. İnsanlar bu devirde üzüntüyü tanımadan tanrılar gibi yaşadılar. Ancak bu dönemi "Gümüş Çağı" izledi. İnsanlar biraz bozuldu. Altın Çağın insanlarına göre daha aşağı ve zayıf varlıklar oldular. Tunç Çağı ile başlayan üçüncü dönemde Zeus, kendisine başkaldırmak üzere yaratılan ve Promethe tarafından çalınıp kendisine ateş verilen insandan

54 Guènon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s.17 ve 22-23.

intikam almak ve onu sonsuz belalara uğratmak üzere "kadın"ı yarattı. İnsanlar bu devirde savaş tanrısı Ares'e tâbi olmaya ve birbirlerini boğazlamaya başladılar. Son ve halen içinde yaşanılan dönem ise "Demir Çağı" dır ki, karanlığı temsil eder. İnsan bu çağda demiri kullandı, dev adımlarla ilerledi ve kendi aczini unutarak tanrılara başkaldırdı.[55]

Hesiodos'un "Karanlık Çağ" diye tanımladığı dönem, modern yazarlara göre "tarih"in başladığı dönemdir ve klasik uygarlığın başlangıcına tekabül eder; bundan öncesi ise "efsaneler" dönemidir. Şimdi burada, modern tarih anlayışı karşımıza çıkmaktadır ki, Batı-merkezli ve ilerleme inancına dayalı bu tarih anlayışı ile yukarıda anlattığımız kadim tarih anlayışları arasında açık bir çelişki vardır. Düşünce tarihi açısından felsefe'nin başlamasıyla karanlık çağı ifade etmesi gereken bundan sonraki dönemler, Batılı yazarlarca yeniden ele alınmış ve tarih oldukça keyfi kıstaslarla çeşitli çağlara ayrılmıştır. Bu yeni çağ ayrımında, Yunanistan dışında kalan bütün kültür ve düşünce faaliyetleri, bu arada özellikle hikmet bilinçle görmezlikten gelinirken, "gelişme" kabul edilen tarihsel değişim ve oluşumlar Avrupa kıtası esas alınarak tespit edilmiştir.

Modern yazarların üzerinde ısrar ettiği ve başka tarih anlayışlarını kesinlikle tanımadıkları tarih anlayışına göre insanlık tarihi şu çağlara ayrılmaktadır. 1. Antik Çağ-İlk Çağ: Roma İmparatorluğunun yıkılışına kadar sürer. 2. Orta Çağ: 1453'te İstanbul'un fethiyle son bulur. 3. Yeni Çağ-Yakın Çağ, 4. Modern Çağ. Çeşitli varyantlarla değişebilen bu ayırım genellikle Sokrat, Eflatun, Aristo; Roma felsefesi, Hıristiyan Felsefesi, Descartes, Spinoza, Kant, 19. yüzyıl pozitivist felsefesi vb... son tahlilde tümü Kıta Avrupası'nın düşünce tarihinde ortaya çıkan temel kıstaslara dayalı yapılmaktadır.

Bu çağ ayrımında (zaman/tarih bölümlemesi) esas alınan temel kriterler Kıta Avrupası'nda vuku bulan büyük maddî, toplumsal ve fikrî değişmelerdir. Burada iki noktanın bilerek ihmal edildiğini tespit etmek mümkün: Birincisi, düşünce tarihinde insanın kendi hümanist ve felsefi düşünce çabasının ayırıcı kıstas kabul edildiği; ikincisi de, gerek Doğu,

55 Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s.13-14.

gerekse İslâm düşünce tarihinin ya büsbütün ayırımda yer almadığı veya ondan söz edilmişse bile, Avrupa gelişmesine yardım eden "bir ara dönem" yahut "hazırlayıcı bir safha" şeklinde takdim edildiğidir. Çoğu tarihçi, kitaplarına genel anlamda "Felsefe Tarihi" veya "Düşünce Tarihi" adını vermekle birlikte İslâmî dönemden söz bile etmezler; edecek olurlarsa, bu durumda İslâm tarihi ve düşüncesi, antik Yunan'la modern Bâtının irtibatını kurmada görev almış basit bir halka olarak takdim edilir ve kısaca değinilerek konu geçiştirilir.[56] Oysa, düşünce tarihini sadece Avrupa düşünce tarihinden ibaret kabul etmek, başka bütün düşünce, hikmet ve felsefe sistemlerini inkâr etmek asla kabul edilebilir bir bakış tarzı değildir. Kaldı ki, Yunan felsefesi ve ilimlerinin menşeinde bile, Doğunun ne büyük katkılarla yer aldığını daha önce gösterdik. Felsefenin teşekkülü yanında, özellikle Yunan ilmi matematik, astronomi ve tıp alanlarında Mezopotamya ve Mısır'dan,[57] hatta İran ve Hint'ten geniş ölçüde isti-

---

56 Burada ne kadar yanlı ve doğrudan Avrupa-merkezli davranıldığına dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

a. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1938.) Adı "Felsefe Tarihi" olan ve bütün felsefe hareketlerinden sözetmesi gereken büyük boy, 410 sahifelik kitapta felsefe tarihi 1. Yunan Felsefesi, 2. Orta Çağ Felsefesi, 3. Yeni Çağ Felsefesi ve akımlarından bahsedilir. Asırlarca süren ve felsefeyi Avrupa'ya intikal ettirip öğreten İslâm felsefesinden sözedilmez.

b. Osman Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, (İstanbul, 1964.) Bu kitap da büyük boy ve 287 sahifedir. Ana bölümleri şunlardır: 1. Yunan Felsefesi, 2. Orta Çağ ve Rönesans Felsefeleri, 3. Yeni Çağlar Felsefeleri, 4. 20. yüzyılda Felsefe Hareketleri. Bu kitapta da İslâm felsefesinden söz edilmez.

c. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1969-1970), Orta boy, 3 cilt ve 1279 sahife. İsmi "Batı Felsefesi Tarihi" olmakla birlikte, hiç değilse Yunan felsefesinin müslümanlar eliyle Batıya intikalini anlatması beklenen bu felsefe tarihinde İslâm felsefesine topu topu 12 sahife ayrılmıştır. Bu kitabı "20. yüzyılın filozofu" diye nitelenen Russell'ın kaleme aldığını gözönüne almak lazım.

d. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul, 1974, 3. bsk.) Büyük boy, 503 sahife. Ana Bölümleri: 1. İlk Çağ Felsefesi, 2. Orta Çağlar Felsefesi, 3. 17. Yüzyıl Felsefesi, 4. 18. Yüzyıl Aydınlanma Felsefesi, 5. 19. Yüzyıl Pozitivizm ve Benzer Akımlar. Türkiye'de en çok okunan, hatta lise ve üniversitelerde ders kitabı olarak okutulan bu felsefe tarihinde de yazık ki İslâmî dönem yok. Eğer bu yazarlar genel anlamda "Felsefe Tarihi" demeyip "Batı Felsefe Tarihi" deselerdi, sorun kalmazdı. Ama hem Felsefe Tarihi ismini kullanıp hem de koskoca İslâmî dönemden habersiz davranmak, "ben kargadan başka kuş bilmem" diye belletilen garip bir tutumdan başka bir şeyle açıklanamaz.

57 Aydın Sayılı, Age., s.448.

fade etmiş, bu kültür ve ilim merkezlerinden yapılan intikaller sonucu vücud bulmuştur.

Şu halde açıkça anlaşılıyor ki Batı-merkezli tarih ayırımını, yukarıda işaret ettiğimiz tek yanlı, eksik, yanlış ve tümüyle gerçek-dışı karakterinden dolayı kabul etmemiz mümkün olmadığı gibi, hem kendi kültür ve düşünce tarihimizi, hem de başka kültür ve gelenekleri anlamada bir yöntem olarak kullanmamız da mümkün değildir.[58]

Bu durumda tarihin fikir ve hikmet haritasını doğru bir biçimde kavramak için yeni kavram ve ölçütlere muhtaç olduğumuz kendiliğinden anlaşılmaktadır. Ancak daha işin başında şunu hatırlatmalıyız ki, her kavram ve ölçüt, hangi oranlarda mükemmel olursa olsun, yine de bir takım zaaf ve tashihe muhtaç unsurları bünyesinde taşıyacaktır. Bu, model tümüyle yanlı, eksik ve partizan olmadıkça büyük bir kusur sayılmaz. En büyük kusur, Batı-merkezli şematik açıklamanın ıslahı mümkün olmayan partizan, paranoid, tek yanlı ve tümüyle gerçek-dışı dünyevi kaderidir.

TARİHİN HİKMET HARİTASI

Biz burada, insanın düşünce tarihinde izlenen seyri doğru tespit edeceğini sandığımız yeni bir tefekkür/irfan (kültür?) haritasının imkânları üzerinde durmağa çalışacağız. Bu işlemde kullanacağımız temel kavramlar ise, daha önceleri tanımlarını, anlam ve kapsamlarını belirlemeğe çalıştığımız vahy, hikmet ve felsefe olacaktır. Ancak vahy temeline dayalı ilahî bilgi kaynağı ile insanî düşünme temeline dayalı felsefe arasında hikmet, bağ kurucu merkezî bir kavram olduğundan, biz buna “Hikmet Haritası” adını veriyoruz. Gerekçemiz şudur:

Vahy temeline dayalı bir harita doğrudan dinler tarihi, peygamberlerin geliş seyri ve ilahî tebliği ilgilendirdiğinden, bu, insan ile peygamber arasında ortak düşünce formunu oluşturan hikmet olamaz, ama “vahy haritası” olur. Bunu tespit etme işi de doğrudan dinler tarihini ve vahyin

58 Tarihi açıklama modeli ve tarihsel gelişme şemaları kuşkusuz burada zikrettiklerimizden ibaret değildir. İlerleme inancı yanında kültür, medeniyet, değişme, gelenek vb. üzerinde durulması gereken başka önemli anahtar kavram ve açıklama modelleri de var. Bkz. Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek*, s.90 vd.; Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı bir Bakış*, s.7 vd.

tarih içindeki tebliğ biçimlerini ilgilendirir. İslâm dünyasında örneklerine bolca rastlanan peygamberler tarihi (Kısas-ı Enbiya) ve kısmen Milel ve Nihal kitapları ile tarihi Âdem (aleyhisselâm)'ın yaratılışıyla başlatıp yazarlarının yaşadığı çağa kadar getiren çeşitli tarih kitapları bu türde mütalaa edilebilecek kaynaklardır. Bu kaynaklar hikmet konularına da büyük ve faydalı açıklıklar getirmekten geri kalmazlar. Nitekim hikmet söz konusu olduğunda bu kitaplar müracaat kaynakları arasında yer alır.

İnsan temeline dayalı düşünceyi esas aldığımızda da, Batıda müşahede edilen düşünce tarihinin bir benzeri ortaya çıkar; bu ise vahy etkisinde hikmet ve hikmetin etkisinde düşünce veya felsefe gibi büyük fikir ve kültür hareketlerini kavramada bize yardımcı olmaz. Oysa, peygamberlerin doğrudan tebliğ ettiği ilahî bilgi olan vahy ile insanın kendini mutlaklaştırarak geliştirdiği seküler felsefe (kültürün çeşitli formları), genel insan düşünce tarihi dışında kalır. Çünkü biri doğrudan Allah'tan, öbürü doğrudan kendini Allah'ın ilminden bağımsız farzeden seküler insandan kaynağını alır. Burada söz konusu olan ve yanlış anlaşılması sakıncalara yol açan Hakikat'ın kendisi veya Hakikat Bilgisi değil, Hakikat'e ve bilgisine karşı insanoğlunun takındığı tavır, onu araştırırken takip ettiği yol, kullandığı araçlar ve yöntemlerdir. Kısaca insan düşüncesi ve düşünce tarzı. Yoksa Batılı olmayan bütün fikir ve irfan kaynakları, Hakikat'in ve onun ilminin Allah katında olduğunu -üç aşağı beş yukarı- söyler. İlim Allah katındadır ve insana ilimden az bir şey verilmiştir. İnsana verilen yahut bildirilen ilim, vahyin genel bütünlüğü içinde yer alır. Çünkü vahy indiren, bazı seçkin insanlara nübüvvet veren ile bilgiyi ve hikmeti öğreten Allah'tır. İşte insan, eğer vahy ve kendisine indirilip öğretilen ilim (bilgi) temeline dayalı bir düşünce geliştirerek Hakikat arayışına çıkıyorsa, bu üstün ve değerli çabasında elde ettiği bilgiler hikmettir. Hikmetin en üst mertebesini peygamber, alt mertebesini insan paylaşır. Şu halde yeniden tanımlamak gerekirse, nübüvvet tebliğine ve vahy temeline dayalı insanî düşünce, tefekkür ve araştırma, hikmeti vücuda getirir.

Peygamber'in ulaştığı hikmet mertebesine ne üstün ve deruni irfana sahip seçkin bir insan ve filozof, ne herhangi bir veli ve bilge (hakîm), ne de bir imam ulaşamaz ve bu mertebeyi aşamaz. Yani Peygamber hem

Şeriat, hem de hikmet alanında, kısaca zâhirde ve bâtında da en üstün mertebeyi temsil eder. Bu açıdan bazı marjinal sufi tarikatların veya bazı Şii öğretilerin Peygamber'den sonra da "velayet yolu"yla vahyin veya bir tür vahyin devamını öngören görüşleri herhangi bir temele dayanmamaktadır. Vahyin şeriat boyutu olduğu gibi manevi bilgi ve haberler ihtiva eden boyutu da Son Peygamber'le tamamlanmış, nübüvvetin mührü vurulmuştur. Ancak elbette manevi yardımlar ve ilhamlar insanın Hakikat'in kendisiyle ve çıplak bir biçimde yüzyüze geleceği ana kadar devam edecektir.

İnsan kendini şu veya bu şekilde, şu veya bu düzlemde vahy'den ve peygamber tebliğinden bağımsız görüyor ve gerçekliğin bilgisini yalnızca kendi insanî güç ve imkânlarıyla (akıl, deney, sezgi vb.) elde edeceğini iddia ediyorsa, onun bu çerçevede ortaya koyacağı her türden düşünce ve sonuç salt felsefedir. Bu anlamdaki felsefe ise asla hikmet değildir ve gerçekliğin, objeler dünyasının "bir tür" ve sınırlı bilgisini verse bile, Hakikat'i ifade edemez. Yeri gelmişken şunu da eklemek gerekir ki, Peygamber Sünnet'i olmaksızın ne vahyin hakikati anlaşılabilir ne de Allah'ın öğrettiği doğru bilgi ve hikmete ulaşılabilir. Sünnet'i salt Hadis'e indirgeme hatasına düşmeden, İslâmî öğretinin Sünnet olmaksızın anlaşılmasını iddia etmenin ilahî tebliği hikmet boyutundan koparmakla aynı şey olduğunu söyleyebiliriz.

Esasında İslâm felsefesi tarihinde özellikle Meşşâîlerle karşıtları arasında cereyan eden büyük mücadele, sonunda gelip şu soruya dayanıyor: İnsan, peygamber olmadan da Hakikat'in bilgisini elde edebilir mi? Bu soruya kadim Yunan'dan beri cevap aranmıştı. Filozoflar, peygamber ve vahy olmadan da insanın Hakikat'i bulabileceğini öne sürüyordu. Ancak Yunan'da dinî form içinde temsil edilen hakikat ile İslâm felsefesinde sözü edilen Hakikat aynı şeyler değildir. Özellikle bu ayırım her iki felsefe geleneğini anlamakta önemlidir. Çünkü Yunan'da kendilerine hakikat nispet edilen tanrılar ve onların buyrukları olan din, insanın onlarla kadim mücadelesine dayanan kötü bir mirasın ürünüydü. Esasında Yunanistan'da Hakikati olduğu gibi temsil eden ne bir tek Allah inancı, ne de onu öğreten doğru, güvenilir ve sahih bir peygamber (Nübüvvet/Risalet) vardı. Tanrılar, bütün tutum ve davranışlarında olduğu gibi, varlık dünyasını

kuşatan bilgiyi temsil konusunda da zulmediyorlar, insandan saçma şeylerin kabulünü istiyorlardı. Doğu hikmeti etkisinde Yunanistan'da gelişen düşünce, hikmetle karışık olarak Hakikat'in Bilgisi'ni ve insanın mutluluğu gibi konuları araştırıyordu.

İslâm felsefesinde ise, Hakikat var kabul ediliyordu. Hakikat vardı, insandan bağımsızdı ve Allah katındaydı. Peygamberin tebliğ ettikleri de birer Hakikat idi. Ne var ki, insanoğlu da burhanla o Hakikat'e ulaşabilme imkânlarına sahip bir varlıktı. Şu halde filozof, eğer birtakım seçkin özelliklere ve yüksek erdemlere sahip olabilirse, peygambere gelen Hakikat'i kaynağından alabilirdi. Bir bakıma Hakikat yukarıdan aşağıya vahyle peygambere gelirken, filozof aynı kaynağa burhanla aşağıdan yukarıya yükselip erişiyordu. Demek ki Hakikat tekti ve çifte gerçeklik tasavvur edilemezdi. Özellikle Farabî'nin konu ile ilgili yazılarında, vahyi getiren Cebrail (aleyhisselâm) ile Faal Akıl neredeyse aynı anlamda kullanılmıştır. İbn Tufeyl de, aklî burhanların dışında aydınlanma, yani işrak ile insanın kendi başına peygambere gelen Hakikat'e ulaşabileceğini, felsefi romanı Hayy bin Yakzan'da kanıtlamağa çalışır ki, bunu VI. Bölümde uzun uzadıya ele alacağız.

Acaba gerek Farabî gibi Meşşaîler, gerek İbn Tufeyl gibi İşrakiler ile diğer sufi akımın irfan ehlince öne sürülen bu iddialar doğru muydu? Bizim bu çalışma boyunca enine-boyuna araştıracağımız konu bu olacaktır. Ancak, Meşşaîler, İşrakiler ve Sufiler ne derse desin, insanın düşünce ve ilim geleneğinde nübüvvetin inkâr edilemez bir etkisi vardır. Vahyi alan ve insana ilim ve hikmet öğreten peygamberler tarihin bütün gelişme seyrinde kilometre taşları olan şahsiyetlerdir ki, onlardan alınan hikmet bizim haritamızı belirginleştirmektedir.

***

Elimizdeki tarihî veriler, hikmet ve ilimlerin ilk defa bugün Ortadoğu denen bölgede ortaya çıktığını, antropoloji de insanoğlunun ilk defa Mezopotamya ve çevresinde ziraate geçtiğini göstermektedir. Hikmetle ilgili olarak buna daha önce işaret etmiştik. Abartma unsurlarına karşı belli bir ihtiyat payını muhafaza ederek, Sıvanu'l-Hikme'de ilimlerin menşeine ilişkin verilen bilgilere biz de katılabiliriz. Sicistani'nin önemli kitabından yapılan Müntahabat'ta müziğin, özellikle ud'un ilk defa Fars'larda, astro-

nominin İbrahim (aleyhisselâm)'den önceki devirlere tekabül eden Babil ve Keldaniler'de, alan ölçümü ve geometrinin Mısır'da (Nil civarı), hesap ve matematiğin Fenikelilerde (Huns bölgesi), tabiî ilimlerin Şam ve çevresinde, tıp ilminin (önce Mezopotamya) sonra Hint ve Yunan'da ortaya çıktığı kaydedilir.[59] Bu, daha önce öne sürdüğümüz görüşleri doğrulayıp pekiştiren bilgilerdir. Ancak bugüne kadar Hint ve özellikle Çin'de kendi özel şartlarına bağlı özgün ve bağımsız bir hikmet ve ilim olduğu yolunda köklü bir eğilim vardı. Ne var ki son araştırmalarda Çin ve Hindistan matematik ve astronomilerinin çeşitli devrelerde Mezopotamya'dan etkiler almış olduğunu gösteren önemli ipuçlarına rastlamaktayız.[60] Bunun önemli olması gerekir; çünkü yeryüzüne dağılmanın ve bu dağılmayla birlikte ilimlerin dünyanın doğusuna ve batısına yayılışının bu bölgeden gerçekleştiği fikri, hikmet ve ilimlerin menşeinde nübüvvetin oluşu gerçeğine destek olmaktadır.

Bilinen belli başlı İslâm kaynakları, bütün büyük peygamberlerin Mezopotamya ve çevresinde ortaya çıktığını hemen hemen ittifakla kabul eder. Her insan topluluğuna kendi dilini konuşan bir peygamber gönderilmiş olması bir gerçek olmakla birlikte, uzak coğrafi bölgelerde tek merkezden dağılarak oluşan kavimler içinde çıkan bu peygamberler de Nuh, İbrahim, Musa, İsa (Aleyhimüsselam) ve Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) gibi "Ulu'l-Azm" peygamberlerin tebliğ ettikleri tevhid inancını te'yid edip öğretmiş diğerlerinden farklı -özellikle onlarla çelişen- bir şey söylememişlerdir. Şimdi hikmeti öğretme konusuna gelince, bu konuda İslâm kaynaklarında çoğunlukla geleneklerde Hermes şeklinde gelen İdris (aleyhisselâm)'e işaret edilmekteyse de, diğer peygamberlere ve bazan peygamber olup olmadığı tartışmalı birtakım salih insanlara, seçkin hakimlere de önemli ölçüde dikkat çekilmektedir.

---

59 Sicistani, Age., s.12-13.

60 Sayılı, Age, s. 1. Modern müellifler, felsefe yanında düşünmenin kuralları anlamında Mantık'ın dahi ilk önce Yunan'da görüldüğüne ilişkin görüşler öne sürerler. Burada böyle bir sonuca gidilirken, düşünce olarak mantık ile bilim olarak mantık arasında ayırım yapılmaktadır. Bkz. Necati Ömer, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, s. 7. Gerçekte ise Mantıklı düşünme, kurallı düşünme olduğuna göre, bu türden bir ayırımın haklı nedenleri olması gerekir. Mantık'ın diğer kadim kültürdeki durumu için bkz. H. Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, s.7 vd.; Celaleddin Süyutî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, s . 4; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farbi Mantığı*, I, 22 vd.

Sözgelimi Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Amiri, "El-Emid ale'l-Ebed" adlı kitabında hakîm olarak nitelenen insanın Lokman Hekim olduğunu söyler. Gerçekten de Kur'ân'da bu büyük zatın ismiyle bir sûre vardır. (Lukman sûresi). Sıvanu'l-Hikme'de aktarılan bilgilere bakılırsa, Lokman Hekim, Davud (aleyhisselâm)'ın çağdaşıydı. Şam bölgesinde yaşıyordu. Yunanlı Enpedokles ondan hikmeti aldı ve Yunanistan'a dönünce kainatın yaratılışından söz etmeye başladı. Yunanlılar da Lokman Hekim'le sohbetinden dolayı onu hikmetle tavsif ederlerdi. Onlarda hakim olarak nitelenen ilk insan Enpedokles'tir. Sıvanu'l-Hikme'de devamla, Yunanlılarda ikinci hakim kabul edilen insanın Pisagor olduğu söylenir. Çünkü o da hikmeti Süleyman (aleyhisselâm)'ın izleyicilerinden almış, geometriyi de Mısırlılardan öğrenip Yunanistan'a getirmişti. Pisagor'un Süleyman (aleyhisselâm)'ın izleyicilerinden aldığı başka şeyler arasında tabiat ilimleri ve ilahiyat da vardı. Ancak kendisi müziği ve sayı ilmini geliştirdi, böylece bu ilimleri "nübüvvetin mişkatinden", yani nur odağından aldı.[61]

"Nübüvvetin Mişkatı" Corbin'in tespitiyle 17. yüzyıl İslâm filozoflarına gelinceye kadar bütün hikmet ve ilimlerin kaynağında görülen temel bir faktördür. Sıvanu'l-Hikme'de sözü edilen şahısların, yaşadıkları dönem ve tarihlerle ilgili bir karışıklık olduğu muhakkak. Nitekim Davud (aleyhisselâm)'un çağdaşı kabul edilen Lokman Hekim ile tufanı haber veren İdris (aleyhisselâm) arasında muazzam bir zaman farkı vardır ki, ille de ikisinden birini hikmetin ilk öğreticisi kabul etmek gerekirse bu durumda işin içinden çıkılamaz. Oysa tarihlerdeki karışıklık bir ölçüde önemli değildir. Bazı yorumculara göre Lokman Hekim'in kendisi dahi bir sembol olarak düşünülebilir veya farklı zamanlarda hikmeti yenileme gibi önemli görevleri yüklenmiş olabilir. Bu her iki durum da, ne söz konusu şahsiyeti, ne de diğer peygamberleri hakim olmaktan çıkarmaz. Çünkü nübüvvet geleneğinde hikmeti ve ilmi öğretmek yanında, sonra gelen bir peygamberin kendisinden önceki peygamberleri doğrulaması, tamamlaması ve bozulmuş hikmeti tashih etmesi üç esaslı görevdir.

Öyleyse sonuçta "Nübüvvetin Mişkatı" bütün hikmetin ve meşru ilimlerin temelinde yatan ilahi bir kaynaktır; bunu böyle kabul etmek durumundayız.

61 Sicistani, Age, s. 5.

Nübüvvet temeline dayalı insanî düşünce faaliyeti, yani hikmet, Mezopotamya merkez olmak üzere, önce Doğuya, sonra Batıya iki koldan yayılmıştır.

Dünyanın Doğu yakasında hikmetin Mezopotamya, Mısır, İran, Hint ve Çin gibi belli başlı merkezlerde geleneksel öğretiler şeklinde tezahür ettiğini görüyoruz. Coğrafi bakımdan Mısır'ın Doğuda mütalaa edilmesi tartışma konusu olabilir; ne var ki, burada söz konusu olan hikmetin menşei, mahiyeti ve gelişmesi boyunca köklü değişikliklere uğramadan varlığını koruması; sözgelimi Yunanistan'da müşahede edildiği gibi büsbütün seküler ve profan bir forma bürünmemesidir. Hikmetin Batı yakasında müşahede edilen Yunan kolunda ise, bu Doğulu ve dinî karakteri ancak Pisagor'a kadar korunabilmiş, ondan sonra, özellikle Sokrat, Eflatun ve Aristo ile Yunan düşüncesi ve ilimleri felsefî bir kimlik kazanmıştır. Bu arada gerek Doğudaki hikmet merkezleri, gerekse Batıda Yunanistan dışında başka önemli merkezlerin de olduğunu hatırlatmalıyız. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, kimi müellifler hikmetin İtalya üzerinden Yunanistan'a geçtiğini savunur ki, bu, gerek Sicilya ve gerekse Roma'da da bazı kültür merkezleri olduğunu gösterir. Ancak bu gibi yerler ara-halkalardır ve özellikle Doğuda Mısır'dan Japonya'ya kadar uzanan geniş harita üzerinde sayısız okul tespit edilebilir. Hatta vahy temeline dayalı hikmet ve hikmet temeline dayalı düşünce ve inanç şekillerine Avrupalılardan asırlar öncesinde Amerika kıtasına Asya'dan gitmiş kavimlerle, İnka, Aztek ve Maya gibi fikir havzaları ve medeniyetlerde de rastlanabilir.

Şimdi burada açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir nokta çıkıyor karşımıza. O da şudur: İslâmiyet'ten önce kadim tarihlere sahip olan ve İslâmiyet'ten sonra da varlığını sürdüren bu merkezlerde öğretilen hikmetle karışık düşünce ve öğretiler saf hikmeti temsil etmezler. Tanım gereği saf-hikmet'i ancak vahy alan bir peygamberin temsil edebileceği gerçeği bir yana, bu öğretilerin tarihin uzun asırları boyunca büyük değişikliklere uğradıkları, zamanla asıl özlerini insanî, çevresel ve yabancı etkileşimlerle bozduklarını ya da iyiden iyiye kalın örtüler (küfür) altına gömüldükleri de bir gerçektir. Esasında peygamberlik kurumunun düşünce ve irfan tarihinde gördüğü en önemli işlevlerden biri, kuşkusuz, zaman içinde asıl kim-

liğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelen ilahî vahy öğretilerini tekrar diriltmek, insanın bilinç düzeyine çıkartmaktır. Ama peygamberlerin her zaman bunda tam başarı kazandıkları söylenemez. Hikmet temeline dayalı gelişen ve giderek bozulmaya uğrayan sayısız öğreti mensubu kavimler, peygamberin saf hikmet çağrısına karşı ataları tarafından bozulmaya uğratılan bozulmuş hikmeti savunmaktan geri kalmamış, hatta İsrailoğullarında gözlendiği gibi Hakikat'i tebliğ eden peygamberleri haksızca öldürmeye kadar gitmişlerdir. Yoksa ilahî öğreti, tarihî dönemler boyunca saf karakteri, yani peygambere ilk vahyedildiği muhtevası ve şekliyle korunmuş olsaydı, bu durumda peygamberlerin gelişine bile gerek kalmayabilirdi. Oysa tam aksine, Allah'ın her dönemde ve her kavme peygamber gönderdiğini görüyoruz ki, bunun -konumuzla ilgisi bakımından- anlamı saf hikmeti diriltmek, bozulmalara karşı uyarıda bulunmak ve elbette yeni maddi-beşeri şartlara cevap verecek yeni tebliğlerde bulunmaktır.

Bu tarihî gerçek bizi şöyle bir sonuca götürüyor ki, Doğuda geleneksel öğretilerle devam eden fikir ve hikmet öğretileri saf ilahî bilgi etkisinde gelişen ve daima meşrû düşünceler değildir. Ancak bu öğretilerin Yunanistan'da ve sonra Rönesansta ortaya çıkan öğretiden temel farkları bunların şu veya bu mesafe uzaklığında da olsa bir peygamber tebliğini özlerinde, menşelerinde bir peygamber tebliğini taşımaları; diğeri de son tahlilde "dinî" ve kutsal formlar içinde ifade edilmeleridir. İşte Doğu irfanı ile Batı kültürü, hikmet ile felsefe arasındaki temel fark budur.

Bu çerçevede dikkatli bir dil kullanmak icap ederse, vahyin etkisinde gelişen tefekkür mirasına "hikmet ve irfan"; vahyden kopuk mirasa "felsefe ve kültür" demek gerekmektedir. Bu iki kategoriden ilki Doğuya ve İslam'a, ikincisi Yunan'a ve Batıya aittir.

İslâmiyet'in zuhuru ile Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), tebliğinde başka şeyler yanında iki ana noktaya temas ediyordu. Biri, görece seküler bir forma dönüşmüş "din-dışı" düşünce ve öğretileri reddetmek; ikincisi, saf hikmete dayanmakla beraber çevresel, tarihsel, geleneksel ve beşerî etkiler sonucu değişikliğe uğramış din, düşünce ve öğretilerdeki yerleşik bozuk unsurları ayıklamak; kısaca bütün fikir havzalarında var olan tevhidi yeniden diriltmektir. Menşeleri itibariyle tevhide dayanan,

fakat sonraları bozulmaya uğrayan Yahudi ve Hıristiyanlara yapılan "tevhid kelimesi" üzerinde birleşme çağrısı[62] oldukça anlamlıdır. Kur'ân, bu evrensel çağrısında tevhid kelimesinin her üç din (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) arasında ortak bir öz olduğunu vurgulamakta ve tekrar ona dönüşü önermektedir. (3/Al-i İmran, 64). Tevhidî dinlerin tarihsel geleneğinde İbrahim aleyhisselamın hanif dini vardır. O, her üç dinin de peygamberlerinin atasıdır. İbrahim bu anlamda tevhidin de büyük sembolüdür.

Kuşkusuz, Yahudi ve Hıristiyanlığa oranla, Mecusilik, Sabiîlik, Brahmanizm ve Taoizm kültürlerinin uğradığı bozulmalar daha büyük ve vahim boyutlardadır. Hz. Peygamber, ilahî mesajı ileten Son Elçi (Resûl ve Nebî) olarak, bunları olduğu gibi kabul edemezdi ve nasıl putatapıcılıkla mücadele ediyor idiyse, bu hikmetten sapmış, dejenere olmuş pagan kültürler ve muharref dinlerle de mücadele edecekti.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta vardır. İslâmî öğreti karşısında, Ehl-i Kitab'ın dinleri, Mecusi ve Sabiîlik ile Şirk, genel "küfür" çatısı altında toplanmaktadır. Bu durum, sözkonusu inanışlar arasında mahiyet ve nitelik farkı değil, ancak şiddeti değişen derece farkları olduğuna işaret etmektedir. Nihayetinde Ehl-i Kitap, Mecusiler, Sabiîler ve Müşrikler arasında ortak noktalar önemlidir. Sözgelimi bütün bu saydığımız inanış şekilleri "dinî"dirler; ikincisi şu veya bu tanım ve tasavvurda "tanrı" fikrine sahiptirler ve "kutsal" formlar taşımaktadırlar.

Dinlerin aşkın birliği fikrinde İslâm inancıyla örtüşseler bile, yukarıdan aşağıya inildiğinde dinî pratik, semboller, ibadet şekilleri ve gündelik hayata bakışlarında bu aşkın birliğin izleri zayıflamakta, giderek sıfırlanmaktadır. Özlerinde ilahî tebliğ ve hikmet olsa bile, bu başlangıç noktasında kalmış, unutulmuş, zaman geçtikçe sahih inanç ve hikmetin üstünü kalın örtüler örtmüştür ki, bu aktüel özellikleri dolayısıyla "küfür" tanımına girmektedirler.

Şu halde salt seküler ve profan bakış açısı karşısında özünde veya kaynağında ilahî öğreti ve kutsallık var diye bütün bu inanç şekillerini "kutsal

62 De ki: "Ey Kitap Ehli bizimle sizin aranızda müşterek (olan) bir kelimeye gelin. (O da şudur:) 'Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi Rabler edinmeyelim." (Âl-i İmran: 64)

gelenek" adına İslâm ile yanyana koymak hem nübüvvetin, hem de son ve tashih edici öğreti olan İslâm'ın sebeb-i hikmetine aykırıdır. Elbette "gelenekçiler"in iddia ettiklerinin aksine, İslâm böyle bir kırk ambarda çürümüş, tahrifata uğramış öğretiler hurdasıyla bir arada ve eşit düzeyde ele alınamaz. Çünkü Kur'ân'ın da tanıklığıyla "Allah indinde (kabule şayan) din ancak İslâm"dır. (3/Âl-i İmran: 19)

Bu temelli ayırım, bizim için hayli açıklayıcıdır. Zaman zaman Guenonyen gelenek doktrini içinde, Rönesans-öncesi ve Avrupa-dışı olsun da ne olursa olsun, bütün Doğulu kültürlere, geleneksel öğretilere karşı takınılan toptancı olumlu tavır, bu anlamda saf tevhidi ve hikmeti tebliğ eden son Peygamberin gelişinden sonra eleştirilmesi gereken bir tavırdır. Çünkü Hakikat ve Bilgisi Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in tebliğ ettiği dinin anlam ve kapsamında son ve sahih şeklini almış bulunmaktadır; onun tek meşrû ifadesi de Kur'ân ve Sünnet'tir. Böyle olunca, Kur'ân ve Sünnet'in açık kapsamında yer almayan her öğreti, düşünce tarzı ve kültür unsuru, menşei ne olursa olsun, "modernizm öncesine aittir, kutsalla ilişkilidir" diye olduğu gibi kabul edilemez; İslâm'la tashihe muhtaçtır.

Ancak burada önemli bir nokta var; çoğunlukla göz ardı edilir: Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) saf tevhidi tebliğ ederken, tevhidin geleneksel öğreti ve kültürlerde, bozulmuş da olsa eski dinlerde onun yansıma ve etkilerinin olduğu gerçeğini bütünüyle ihmal etmiyordu. İbrahim (aleyhisselâm)'in Hanif dinini birleştirici sembol göstermek, öze dönüşün imkânına işarettir. Bütün peygamberlerin tevhid dinini tebliğ ettiğini ve Müslüman olduğunu vurgulayan Kur'ân, bu evrensel ve birleştirici tutumuyla, o gün için Zerdüşti, Maniheist veya Sabiî olanlara eğer bozulmamış ilahî tebliğin anlamı ve ifadesi olan İslâmiyet'i kabul edecek olurlarsa, sonuçta "yabancı bir din"e değil, asıl özlerine, gerçek dine döneceklerini telkin ediyordu. Nihayetinde İslamiyet en üst basamak, tamamlanmış tebliğ ve kemale erdirilmiş ed Din'dir. Bir gayr-ı Müslim İslam hidayetine girdiği zaman dinlerin merdiveninde en üst basamağa çıkar.

Böyle olmakla beraber hiçbir şey olduğu gibi kabul edilemezdi; hakkın batıldan, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesi, iman, ilim ve hikmetin tashih edilmesi lazımdı. Tarih boyunca insanoğlunu tevhide ve saf hikmete

davet eden "peygamberler arasında nasıl hiçbirini diğerinden ayırd etmek" (2/Bakara: 285) mümkün değilse, onların tebliğ edip öğrettikleri hikmet öğretileri arasında da ayırım yapılamaz; bununla birlikte peygamberlerin birbirlerine üstün kılındıkları da bir gerçektir. (16/İsra: 55) Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), devamlı bu önemli noktayı vurgularken, kendisinin son elçi olarak geçmiş tevhid çağrılarını doğrulayıp tamamladığını ve bozulmuş unsurları ayıklayıp saf hikmeti tashih ettiğini söylüyordu. Bir bakıma sonraları Müslümanlara da yapıldığı gibi, daha önce iman etmiş bu topluluklara "yeniden iman" öneriliyordu. Bu önemli gerçek bizim hikmet haritamızı temellendiren önemli bir unsurdur.

Belli başlı karakteristik özelliklerini belirlemeğe çalıştığımız hikmet haritamızın, bugüne kadar Batı-merkezli tarih anlayışlarından farklı bir fikir ve tarih anlayışına dayanma iddiasında olduğu artık anlaşılmış bulunmaktadır. Şimdi de bu haritanın bize izleme imkânını vereceği umulan tarihsel değişimin ana-nirengi noktalarını tespit etmeliyiz. Bu nirengi noktaları "çağ", "dönem", "devir" vb. çeşitli zaman ve tarih ayırımlarının başlangıç ve sonuç sınırlarına işaret eder. Bu anlamda vahye ve hikmete dayalı düşünce tarihini üç ana döneme ayırabiliriz:

1. Saf Hikmet Dönemi

Bu dönemin belli başlı özelliği insanların sahih bilgi kaynaklarından ilham alarak ve peygamberlere öğretilen ve indirilen bilgilere bağlı kalarak geliştirdikleri düşünce şeklidir. Bu dönemin Âdem (aleyhisselâm)'den Nuh (aleyhisselâm)'a kadar sürdüğünü ve bu sürenin bin sene olduğunu söyleyebiliriz. Buhari'de geçen bir hadis'e göre, Âdem ile Nuh arasında 10 asır vardır ve bu uzun zaman içinde yaşayan insanlar müslümandır.[63] "Karn" kelimesinin etimolojisi üzerinde duran İbn Kesir de aynı sonuca varmaktadır. Kur'ân "ümmet" kavramıyla bu bilgiyi doğrulamaktadır: "İnsanlar

63 İbn Abbas ve Katade'den gelen hakim görüşe göre Âdem ile Nuh arasında geçen on asır (bin sene) boyunca insanlar tevhid ve hak üzere idiler; çeşitli nedenlerle anlaşmazlığa düşmelerinden sonra Hz. Nuh peygamber olarak gönderildi. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, II, 744 vd...; S.Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*,II, s. 115 vd...

tek bir ümmet idi; sonra anlaşmazlığa düştüler." (10/Yunus: 19) Bakara sûresinde de, önceleri -muhtemelen Âdem ile Nuh arasındaki döneme işarettir- tek ümmet yani inanç, düşünce ve eylem birliği içinde yaşayan insanlara, -aralarında ihtilafa düşmeleri üzerine- Allah'ın peygamber ve kitap indirdiği belirtilir. Gelen peygamberler ve indirilen kitapların baş gösteren ihtilafları çözme ve gerçeğe ulaşma yollarını gösterme gibi önemli görevleri vardır (bkz. 2/Bakara: 213). Bu ilk dönemin özünde saf hikmet taşıyan düşünce şekilleri ve hikmete dayalı anlatım form ve biçimlerinin çeşitliliği, temel nitelikleri hakkında geniş bilgilere sahip değiliz. Ancak dönemin genel karakterine hikmetin egemen olduğunu, şirk ve ateizm temeline dayalı düşünceler çıkmışsa bile bunların kurumlaşma veya resmi ve yaygın ideoloji olma fırsatını bulamadan toplumsal düşünce hayatında kalıcı etkileri olmayan tek tek bireylerce ifade edilmiş olabileceğini, bunun da genel kuralı bozmayan marjinal düşünce biçimleri sayılmasının yanlış olmayacağını söyleyebiliriz.

Eğer, kadîm Çin, Hint ve Yunan geleneklerinde sözü edilen Altın Çağ düşüncesinin, tarihin başlangıç safhasına tekabül eden tevhidi bir temeli varsa ve/veya bu zaman ayırımlarının ilahi tebliğlerden etkilenebileceği büsbütün yanlış değilse, muhtemelen Altın Çağ ile Âdem-Nuh arası dönemi sembolize eden "tek ümmet" arasında bir takım yakın bağlar kurulabilir. Ancak buna rağmen, son üç döneme birebir tekabül edebilecek tarih safhaları bulamayız. Yine de şirkin kurumlaşmış bir düşünce olarak boy atmadığı, insanların toplu anlamda Allah'ın birliğini bilinçlerinde taşıdığı ve hikmeti kaynağından öğrendikleri bu ilk ümmetin teşkil ettiği zaman dilimine "Altın Çağ" demenin büyük sakıncası yoktur.

Burada açıklığa kavuşturmamız gereken bir nokta kalıyor. O da saf hikmetten sapma gösterilmeksizin geçen bu ilk dönemde İdris (aleyhisselâm)'ın durumudur. Bilindiği gibi, İslâm kaynakları çoğunlukla Hz. İdris'i hikmeti ilk öğreten peygamber olarak gösterir. Genel kabul gören bir görüşe göre de İdris (aleyhisselâm) Âdem'den sonra gelen ilk peygamber (nebi)dir. Tufan'dan önce gelişen bütün ilimler ve hikmet Hz. İdris'ten neş'et etmektedir. Kur'ân-ı Kerim ile bilinen güvenilir Hadis kaynakları ise bu yönde bilgi vermez. Şu halde konu ile ilgili bilgilere belli bir rezerv

koyarak bakmakta yarar vardır. Bir başka önemli nokta ise şudur: Hikmet temelde nübüvvet temeline dayalı özel bir bilgi türü olduğuna göre görev ve sorumlulukları ne olursa olsun, diğer peygamberlerin mutlak anlamda hikmeti öğretmedikleri düşünülemez. Kaldı ki, Lokman Hekim gibi peygamber olduğu kesin olarak bilinemeyen birtakım salih insanlara ilk hikmet öğreticiliği nispet edilirken, Süleyman ve Musa (aleyhimesselâm) gibi peygamberlere de nispet edilmiştir ki, bu, bize hikmeti yalnızca bir kaç peygambere hasretmenin doğru olmayacağını gösterir.

Şu halde, İdris, Süleyman ve Musa (aleyhimesselâm) gibi peygamberler yanında diğer peygamberlerin de hikmeti öğrettikleri pekala savunulabilir ki, doğru olan da budur. Bu durumda Hz. İdris, hikmeti insanlara öğretme işiyle görevli peygamberler zincirinde önemli bir halkayı teşkil etmekle beraber, peygamberliği konusunda şüphe bulunmayan Âdem aleyhisselamın kurduğu gelenek üzerine görevini yaptığını ve bunu kendinden sonrakilere devrettiğini düşünebiliriz. Kur'ân, Lokman Hekim'e de "hikmet öğretildiği"ni açıkça belirtir ki (31/Lukman: 12), bundan peygamber olmayan birtakım salih ve seçkin insanlar yanında peygamberlikle görevli kılınmış insanlara hikmetin her halükârda verildiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu, kilometre taşı teşkil eden bazı peygamberlerin hikmet tarihinde özellikli konumlara sahip olmadıkları veya hikmetin gelişip yayılmasında bir ivme rolü görmedikleri anlamına gelmez. Nitekim bazı peygamberlerin diğerlerinden farkı ve daha kapsamlı görevlerle gönderildiklerini, "Ulu'l-Azm" sıfatını alanların daha üstün konumlarda ele alındıkları bir gerçektir. Görevleri ve tebliğlerinin kapsamı bakımından Kur'ân da peygamberler arasında derece farkı (tafdil) olduğuna işaret eder (16/İsra: 55). Bu bağlamda İdris (aleyhisselâm) de mümkündür ki, Hz. Âdem'den devraldığı kutsal bir mirası daha yoğun ve geniş bir çevrede tebliğ etmiş ve kendisinden sonrakilere, sözgelimi Nuh aleyhisselama devretmiştir. Yine de doğruyu bilen Allah'tır.

2. Bozulmuş Hikmet Dönemi

Bozulmuş hikmet diye tanımladığımız dönem Nuh tufanıyla başlar ve son Peygamber Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in nübüvvetine kadar devam eder ki, bu, tarihin en uzun döneminin ifadesidir. Hikmeti ve

ilmi bize tebliğ eden Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'i bir dönemin sonu ile bir dönemin başlangıç sınırında görmemizin özel ve haklı nedenleri vardır; bunu ileride açıklayacağız.

Hikmeti genel tanımımız içinde nübüvvet temeline dayalı insanî düşünce olarak ele aldığımızda, tarihin hikmet haritasında peygamberlerin gelişleri ve birbirine bağlanan tebliğleri, belirleyici birer faktör olarak karşımıza çıkar. Bu, insanın genel kültür ve düşünce tarihini açıklayan, bize değişme, bozulma, ilk kaynağa dönme ve tekrar sapma eğilimi gösterme gibi temel olguları da aydınlatan esaslı bir ölçüttür. Her ne kadar hikmet menşeli iken çeşitli amiller sonucunda büsbütün insanî temellere dayanan felsefe, Yunan geleneğine ait bir olguysa da, vahy temeline dayalı hikmetin düşünce şekilleri ile bunların zaman içinde içten bozulmalara uğraması gerçeği de insanın "beşerî" yaratılışından kaynaklanan olgulardır. Bu durum bizi, Guènonyen gelenek doktrinin telkin ettiği "genel hikmet" ile "hümanizm" arasındaki farkın belirsizleşmesi gibi ciddi bir sorunla karşı karşıya getirir. Guènonyen gelenek hakkında ileri-geri söz söylemenin ihtiyatsızlığını akılda tutarak şunu söyleyebiliriz ki, vahy öğretilerinin her çeşidini bilinçle reddeden Batı hümanizminin felsefi temelleri ile peygamber tebliğini açıkça reddeden veya onun kavramları arkasına gizlenerek değişikliğe uğratan yahut "gelenek" adına "atalar"dan aldığını olduğu gibi korumak isteyen -nitekim Hz. İsa'ya karşı koyan Yahudi din bilginleri ve sıradan insanlar, sıkı bir geleneğe bağlı olduklarını öne sürüyor ve "Eğer gelenek ise doğrudur" diyorlardı- her türlü ahlâkî, manevî ve fikrî söylemin temelleri arasında benzerlikler kurulabilir. Bu her ikisi hümanizm genel kavramında buluşur. Aksi halde tümüyle hümanist karakterde değildir diye "nübüvvet" olgusunu kabul etmeyen deistleri bir yere oturtmak mümkün olamaz. Bu anlamda sıradan bir pozitivist filozof ile vahy imkânını tanımayan bir deist arasında gerçekte hiçbir fark yoktur. Nitekim aynı şeyi Aristo ve ana hatları göz önüne alındığında, genel Hint düşüncesi ve felsefesi için de söz konusu edebiliriz. Çünkü Aristo felsefesinde Allah'ın insana vahy yolu ile tebliğde bulunması veya bir peygamber aracılığıyla bilgi ve hikmet öğretmesi ile bunun köklü bir ahiret inancına dayandırılması tasavvur bile edilememiştir. Şu halde, Allah'ın varlığını kabul eden bir disiplin, eğer vahy, nübüvvet ve ahiret gibi saf hikmetin kaynak ve araçlarına yer

vermiyorsa, bu disiplin ister Batı felsefesi anlamında salt hümanizm olsun, ister Doğu geleneklerinde müşahede edildiği gibi metafizik tefekküre, ruhi arınmaya ve varlığın genel ilkesiyle bütünleşme gibi aşkın amaçlarla donatılmış olsun, sonuçta saf hikmeti temsil etmez.

Bozulmuş hikmet döneminin bu bağlamda iki karakteristik özelliği vardır ki, biri, sapma gösteren insan düşüncesinin yeniden saf ve ilahi kaynağına dayandırılması için ardarda peygamberlerin gelmiş olması; diğeri, her peygamberin gelişinde içten bozulmaya uğramış hikmetin bu tebliğlere karşı örgütlü bir düşünce şeklinde direnişe geçmesidir.

Allah'ın onların tebliğleri aracılığıyla insana seslendiği peygamberler geleneğinin serencamı yalındır: Tarihin bir döneminde insanları hikmetin özü, hikmetlerin hikmeti Allah'ın birliğine (tevhid) çağıran bir peygamber gelir. İlahî tebliği yapar ve ona inananlar yanında karşı çıkanlar olur. Kabul görsün görmesin peygamber diliyle tebliğin yapılması; ilahî hikmetin hatırlatılması, yeniden dile getirilmesi, kısaca insanın bilincinde uyandırılması eylemidir. Ancak zamanla bu tebliğin içerdiği saf bilgiler üzerine yeni bilgiler üretilmeğe başlanmasıyla ilk bozulma eğilimleri de başlamış olur. Zaman ilerler ve kaynakla irtibat kopma noktasına gelir, kopar da. Bu bir bakıma insanın ilahî olanı alıp sekülerleştirmesi teşebbüsüdür ki, tarihi boyunca insan hep bunu yapagelmiştir. İşte bu safhada yeniden peygamber gelir ve insanın ipek böceği gibi etrafına ördüğü, giderek kalınlaştırdığı ağı (küfrü) yarmaya, onu hakikatle, gerçeğin bilgisiyle yüz yüze getirmeye çalışır. Bu, sayıları 124 bine çıkarılan bütün peygamberlerin tarihi dolduran gerçek kıssalarının özüdür. Nübüvvet zinciri hiçbir dönemde çağlarla ifade edilecek bir kopma göstermediğine göre, hikmetin de asla bütünüyle kaybolduğu, tamamen unutulduğu bir tarih kesiti tasavvur edilemez. Bu anlamda tarih saf hikmet ile bozulmuş hikmet arasında sürüp giden bir medd-ü cezirin külli serüvenidir.

Özellikle hikmetin Doğu kolu esas alındığında Mezopotamya menşeli bütün düşünce şekillerinin özünde şu veya bu seviyede, şu veya bu mesafede hikmetin yatması tarihî bir hakikattir.

Menşe'lerinde ve sonraki tarihsel gelişmelerinde nübüvvet temeline dayalı saf hikmetin etkisi olan Doğu ve Yunan hikmetlerinde, ilim ve

düşünce şekillerinde bu gerçek görmezlikten gelinemez. Bugün felsefi karakterleri ve tarihsel tezahürleri hakkında çeşitli bilgilere sahip olduğumuz muharref dinler, kadim mezhepler, felsefi okullar ve manevi öğretiler birer bozulmuş hikmet örnekleridir. Mezopotamya'da Babil ve Keldani hikmeti ve Sabiilik; Mısır'da Ahen-Aten, Amon-Ra ve sonraki dönemlerin irfan okulları, Yeni-Eflatunculuk; İran'da Mecusilik, Mazdek, Zerdüşt doktrini ve Maniheizm; Hint'te Brahmanizm ve Budizm; Çin'de Taoizm ve Konfüçyüs, hatta Japon kadim dinleri ile Latin Amerika'daki eski fikir göletleri ve medeniyetlerin tümünde hikmetin derece farkıyla belirli etkileri müşahede edilebilir. Yunanistan'da Pre-Sokratik filozoflarda, nihayet Aristo'ya varan felsefe geleneğinde de aynı etki söz konusudur. Hikmetin etkisini tamamen kaybettiği, onu çağrıştıran her türlü unsurun kökten tasfiye edildiği tek düşünce biçimi, hiç şüphesiz Avrupa'da görülen Rönesans sonrası kültür ve felsefedir. Belki ilk defa Aydınlanma ve 19. yüzyılda metafiziği bilimlerden arındırma ile seküler Batı düşüncesi tümden hikmetten yoksun (pozitivist) bir düşünce ve kültür formu geliştirmeye teşebbüs etmiştir.

Özetlemek gerekirse, Âdem ile Nuh (aleyhisselâm) arasında geçen 10 asır (karn) boyunca "tek ümmet" ve saf hikmetin tevhid öğretisine bağlı yaşayan insan topluluklarının bu ilk döneminden sonra -onlar da bozulma gösterince ilk büyük suçu işlemiş oldular ve tufanla ilk büyük cezaya çarptırıldılar- bozulmuş hikmet dönemi başladı ve bu Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in son peygamber olarak son ilahi tebliğ görevini yüklenmesine kadar sürdü. Bu uzun dönemde sayısız din, mezhep, inanç, irfan doktrini, felsefi akım, düşünce şekli vb. ortaya çıktı. Bütün bunların ortak özelliği bozulmuş hikmetin birer tezahürleri olmalarıdır.

3. Hikmeti Diriltme Dönemi

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Allah'ın Son Elçisi (Nebi ve Resul) olarak nübüvvet görevini üstlenmesi insan tarihinin en büyük dönüm noktasını teşkil eder. Bugüne kadar nebevi kişiliği, tebliği ve hayatı (siret) ile ilgili kaleme alınmış binlerce kitap onu çeşitli açılardan ele almıştır. Son ilahî mesajı ileten bir peygamber olarak Hz. Muhammed

(sallallahu aleyhi ve sellem) çok yönlü bir kişiliğe sahip hemen hemen tek örnektir. Büyük bir manevi otorite, yüksek bir ahlâk örneği, üstün siyasal başarı, askerî deha, yepyeni bir toplum meydana getirme, derin bir ruh dünyasına sahip olma, tarihe hükmetme vb. daha birçok üstün hasleti tek bir insanın kişiliğinde toplamış olmasına başka örnek gösterilemez. Onun bütün bu sayılan ve daha sayılması mümkün olan her bir yönü üzerinde ciltler dolusu sayısız araştırma yapılabilir.

Biz ise konumuzun genel çerçevesi içinde onun tarihsel ve evrensel misyonu üzerinde durmakla yetineceğiz.

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in üstlendiği nübüvvetin anlam ve kapsamı bakımından kendisinden öncekilerden ayrılan bir özelliği var: Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in "Son Peygamber" olması (Hatemu'n-Nebiyyin); diğeri "insanların tümüne" peygamber (Kâffe-i Nas'a) ve "Âlemlere rahmet" olarak gönderilmesidir.[64] Bizzat Peygamberin tanıklığıyla, önceki peygamberlerin sınırlı görevleri olduğunu, belirli kavim ve topluluklara peygamber olarak gönderildiğini öğreniyoruz. Her ne kadar yeni gelen bir peygamberin, kendisinden önce gelen bütün peygamberlerin mesajını tekrarlama, yenileme ve ona bir halka daha ilave etme gibi görevleri varsa da, kimilerine kitap indirilmediği, bir şeriat verilmediği de bir gerçektir. Sözgelimi, Hz. İsa (aleyhisselâm)'nın bir şeriat getirmediğini, Hz. Musa (aleyhisselâm)'nın şeriatını devam ettirip ihya ettiğini biliyoruz. Geçmiş çağlarda da, eğer bozulma insanın manevi ve toplumsal bütün hayatını kuşatıcı boyutlarda tezahür etmemişse, gelen peygamber aksayan tarafı düzeltme, tahrip olan kısmı tamir etme gibi sınırlı görevlerle tebliğde bulunur. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa (aleyhisselâm) gibi peygamberler ise nübüvvetin anlam ve kapsamı bakımından diğerlerinden farklılık göstermekte, bundan dolayı onlara "Ulu'l-Azm" peygamberler denmektedir.

Şüphesiz Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) de "Ulu'l-Azm" sıfatını taşıyan bir peygamberdir. Nübüvvet mührünü sembolize etmesi bakımından da görevinin anlam ve kapsamı çok daha farklı olacaktır. O bir yan-

64 Bkz. Ahzab, 40; Sebe', 28; Enbiya, 107.

dan siyasal, ekonomik, askerî ve toplumsal alanlarda yeni ve evrensel bir ümmet kurma işiyle görevli kılınmışken, öte yandan vahy temeline dayalı "kitap, ilim ve hikmet"i de öğretecek, daha doğrusu, Allah'ın insana vahy ve nübüvvet aracılığıyla bilgi ve hikmet öğretmesi son şeklini alacaktı. Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in öğrettiği hikmette, zâhir ve bâtın da buluşmakta, aralarında insanın yanlış düşünce ve sapık eğilimlerinden doğan çelişki giderilip tek meşru söylem "hikmet-i baliğa"da (54/Kamer: 5) hayat bulmaktadır. Bütün ilahî kaynaklı din, irfan ve düşünce şekillerinin temelinde yatan ilahî hikmeti yeniden diriltme çabasının bundan sonraki tarihsel seyrin ufkuna işaret edeceği kutsal amaç "Peygamberin insanlara âyetler okuması, (tilavet) onları maddi ve manevi her türlü kirden arındırması (tezkiye) ve onlara Kitap ve hikmeti öğretmesi (ta'lim)dir." (65/Cuma: 2). Demek ki, Allah'ın Son Elçisi Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in tebliğinde tecelli eden en üstün hikmette (Hikmet-i Baliğa) zâhir ve bâtın bütünleşmekte, hikmetin evrensel ta'liminde "tilavet" ve "tezkiye" iç içe geçmektedir.

Bu, tarihin hikmet haritasında son ve en üstün dönemidir. Bu dönemle bütün peygamberlerin öğrettiği hikmet bütünleştirilmiş, evrensel ve meşru ifade ilahi bir form kazanmış, böylelikle saf ve ilahi hikmet Kur'ân ve Sünnet'le yeniden ve bir daha kaybolmamak üzere "diriltilmiş" ve tevhid edilmiştir.

Ama kuşkusuz tarih kendi seyrinde devam edecektir. Hikmeti saf kaynağından alma, onu tek meşru ifade yollarından öğrenme çabaları devam edip çeşitli fikri ve irfani ekoller teşekkül edecekken, onu kaybeden, ondan yüz çevirip heva, vehim ve zan gibi etkilerin hükmettiği sayısız düşünce akımı, inanç, mezhep, felsefi ekol ve bunların tezahürü fırka ve ekoller de türeyecektir.

Âdem, İdris, Nuh ve İbrahim (aleyhisselâm) ve arada olan yüzlerce peygamber kanalıyla Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'e kadar ulaşan saf hikmetin Doğu kolunda nübüvvet temeline dayalı ortaya çıkan düşünce, kültür ve inanç sistemlerinde ortak bir nokta göze çarpar. O da, en azından söylemin "dini bir form" şeklinde tezahür etmesidir. Tümüyle dünyevi (seküler) ve özünde Batılı anlamda "laik ve profan" büyük

kültür ve düşüncelere rastlanamaz. Bu ortak özellik Çin'den Antik-Çağ Yunanistan'ına kadar uzanır ve çok çeşitli iklimlerde kendini gösterir. Bu "dini/kutsal form" içinde ifade edilen düşünce ve kültürler "bozulmuş hikmet" de olsalar sonuçta nübüvvet temeline dayalı hikmetin etkisinde varlık bulurlar.

Hikmetin Doğu kolunda son büyük hikmet öğreticisi Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in nübüvvet öncesinde ve ondan sonraki çağlarda bu gerçek hemen hemen hiç değişmezken, Batı kolunda son 2.500 yıllık tarih içinde köklü değişiklikler vuku bulmuştur. Araştırmamızın sonuç bölümünde bu önemli konu üzerinde daha ayrıntılı durmak üzere şimdilik sadece şunu söyleyelim: Batı düşünce tarihini dört ana döneme ayırabiliriz:

HİKMETİN BATI KOLU VE DÜŞÜNCENİN DÜŞÜŞ SEYRİ

1. Thales-Aristo dönemi: Bu, hikmete dayalı düşünce şekillerinin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Bozulmanın ilk büyük tohumları bu dönemde atılır ve Yunanlı insanın hikmeti kaybettiğini belki ilk defa Pisagor farkederek, kendi dönemindeki düşünce şekillerinin hikmet'ten çok hikmet sevgisine dayalı olduğunu söyler. Sonradan bu önemli tespit, özel bir disiplin şeklinde ve "felsefe" olarak teşekkül edecektir. Bu anlamda Pisagor öncesi dönemde hikmet ağırlıklı, Pisagor sonrası dönemde felsefe ağırlıklı düşüncelerin önem kazandığı öne sürülebilir. Mezopotamya'dan Mısır ve Küçük Asya üzerinden Yunan'a (bir koldan da İtalya üzerinden) geçen ve vahy temeline değil de, hikmet temeline dayalı düşünce şekillerini kapsayan felsefe bu dönemde büsbütün olmasa da önemli bir kısmıyla laikleşiyor, giderek seküler tohumları tomurcuklanmaya başlıyordu. Yunan tanrılarına karşı insan aklının başkaldırısı, felsefi söylemin önemli konuları arasında yer alır ki, bu, din-felsefe çatışmasının da başlangıcıdır. İbn Nedim'e göre hikmet bu dönemde yazılı hale gelir, mantık kuralları belirlenmiş bir çerçeve içinde teşekkül eder.

2. Aristo-Descartes dönemi: Bu, hikmetin henüz tümden kaybolmadığı, hikmetle felsefenin yan yana varlıklarını devam ettirdikleri teolojik dönemdir. İlk müşahede edilen özelliği, Latin-İbn Rüşdçülüğü'nün din-

felsefe, din-bilim çatışmasında önemli bir araç olarak kullanılmasıdır. Özellikle Aristo ile başlayan temel sapma Hıristiyanlıkla iyiden iyiye su yüzüne çıkmış ve "din"e karşı görünen "felsefe"ye karşı Hıristiyan teolojisi din-felsefe ilişkisini akıl-vahy çatışmasına dönüştürmüştür. Söz konusu neticede St.Augustinus ve St. Thomas'nın öğretileri dikkate değer çabalar olarak Hıristiyan teolojisinin en güçlü ve anlamlı iki halkasını teşkil eder. Bu dönem, sonraki çağların tümden seküler ve laik felsefelerini hazırlaması bakımından oldukça önemlidir.

3. Descartes-19. yüzyıl arası dönem: Buna Descartes'la meşruiyet kazanan "çifte-gerçeklik dönemi" diyebiliriz. Artık din ile felsefe iki ayrı ve bağımsız alan olarak ortaya çıkmış, fizik-metafizik, ruh-madde, akıl-din, numen-fenomen, din-dünya, kilise-devlet ayırımı kesinlik kazanmıştır. Hümanist kültür ve sanat, kartezyen felsefe, aklın mutlaklaştırılması (rasyonalizm), Hakikat'in bireyin akli hakemliğine ve fiziki gerçekliğe indirgenmesi, fizik dünya ötesi her şeyi reddeden pozitivizm, bilimsel yöntem, materyalizm, sınırsız ilerleme düşüncesi bu dönemin belli başlı eğilim ve felsefeleri arasında yer alır.

4. 19. yüzyıl ve 21. yüzyıl: Çifte-gerçekliğin düşünce sorunu olmaktan çıktığı, modern bilimin din ve felsefenin yerine geçtiği; metafiziğin inkâr edilip dinî form içinde ifade edilen gerçeklere karşı "aldırışsız" tavrın bir yaşama biçimine dönüştüğü; sistematik olmasa da agnostizmin genel geçer tutum haline geldiği ve insanların derin bir krizin içinden geçip nihilizmin inançların ve değerlerin yerini aldığı; kısaca Nietszche'nin deyimiyle insanın hayatında tanrının öldüğü, modernitenin küresel çapta ölçek büyüttüğü çağ. Yani bütün zamanların en karanlık çağı: Post modern Çağ.

Bu karanlık çağa nasıl gelindiğine ileride tekrar döneceğiz.

İSLÂM DİNİ VE FELSEFE

Tarihin hikmet haritasını böylece belirledikten sonra, şimdi nübüvvet zincirinin son halkasını teşkil eden Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) ile başlayan İslâmî döneme de kısaca bakalım. Öncelikle genel tanım içinde İslâm düşünce tarihini ne Doğulu ne Batılı saymak doğru olmaz. Doğu-

nun da Bâtının da merkezi kesişme bölgesinde ortaya çıkan İslâmiyet'in, doğuşuyla Arap yarımadası, fetih ve yayılma dönemiyle Şam ve Bağdat'ta temerküz etmesi tarih açısından olduğu kadar coğrafya açısından da anlamlıdır. İslâm'ın evrensel bir bilgi ve hikmet olgusu şeklinde bütün dünya coğrafyasının belli başlı merkezlerinde çiçeklenmesi, Kurtuba, Kahire, İstanbul, Isfahan ve Buhara gibi Batıdan Doğuya uzanan geniş bir alanı bünyesine katması ile doruğuna ulaşır. Bu kendinden emin yayılma ile kadim fikir havzalarının Hint, İran, Cundişapur, Atina, İskenderiye, Antakya, Urfa, Harran ve Nusaybin mekteplerinden ilimlerin, felsefe ve hikmetin korkusuzca İslâm'ın kültürel bünyesine aktarılması arasında önemli benzerlikler vardır.

Bugüne kadar, Antik Yunan felsefesi ve ilimlerinin İslâm dünyasındaki etkileri üzerinde duruldu. Oysa kültürler arasında meydana gelen karşılıklı ilişki ve doğurduğu tabiî alış-verişi "etkilenme" diye tanımlamak yanlış ve yanıltıcıdır; kaldı ki VIII. yüzyıldan itibaren akıllara durgunluk verecek bir hızla gelişen İslâm hikmeti yalnız Yunan'la temasa geçmekle yetinmiyor, kadim Hint, İran, Mısır ve Mezopotamya kültür ve ilimleriyle de yoğun temas kuruyordu. Bunu hazırlayan tarihî ve sosyolojik şartlar, kültürel ve manevi etkenler ne olursa olsun, Müslümanlar peygamber diliyle tebliğ edilen saf hikmetin kucaklayıcı mesajına uygun, bir yandan eski tefekkür şekillerinin özünde var olan hikmeti diriltmek, evrensel ve birleştirici bir form yaratmak, öte yandan İslâmi saf hikmeti ve tevhidin hayat verici davetini dört bir yana iletmek gibi canlı, dinamik, birleştirici ve yüceltici amaçlar peşindeydiler. Oryantalistlere bakılırsa, Müslümanların tarihte oynadıkları rol, Yunan ilmini ve felsefesini kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya iken tercüme faaliyetleriyle gün yüzüne çıkarmak, sonra da bunu Sicilya ve Endülüs yoluyla Batıya tanıtmakla sınırlıdır. Yani Müslümanlar tarihleri boyunca sadece basit birer aracı (iş gören postacılar) olmaktan öte başka şeyler yapamamışlardır.

Oysa başından beri gördük ki, Yunan'ın kendisi dahi bilinmezken hikmet ana-yurdu olan peygamberler ve onları sadakatle izleyenlerin diliyle Mezopotamya'da neşet etmiştir. Tarih sahnesine çıktığında bile Yunanlıların kendileri, Doğuda tahsil görmeyen kimselere ne bilge, ne filozof gözüyle bakarlardı. Yunanlılar hikmeti ve ilimleri Doğudan öğrendikleri

gibi, Avrupalılar da felsefeyi ve ilimleri yine Yunanlı ataları gibi Müslümanlardan öğrendiler. Bilimsel formasyonunu Endülüs üniversitelerinde kazanan ve İbn Heysem'in "optik"ini kopya edip olduğu gibi kendine mal eden Roger Bacon sonunda şunu itiraf etmekten kendini alamamıştı: "Felsefe Arabistan'dan alınmıştır. Bu yüzden hiçbir Latin, tercüme edildikleri dilleri bilmedikçe, hikmetleri ve felsefeleri gerektiği gibi anlayamaz."[65]

Batıda deneysel metodun ve modern bilimin kurucusu kabul edilen Bacon'ın bu itirafları sadece felsefe alanını kapsıyor. Oysa Müslümanlar yalnız felsefe ve hikmet alanında değil, sosyal ve tabiat bilimlerinde de olağanüstü mesafeler katetmişlerdi. Müslümanlar hiçbir şey yapmadılarsa, sıfırı (0) ve deneysel yöntemi Batıya öğretmekle bugünkü bilgi hasılasının teşekkülünde hayati önemde katkı sağladılar. Üstelik ilimlerle ilgilenmeleri Yunan'dan tercümelerden sonra değil, çok daha öncesinden başlamıştı. Hz. Peygamber'in irtihalinden 75 sene sonra, yani daha 707 yılında ilk rasathane Emevi halifesi Abdülmelik tarafından başkent Şam'da inşa ettirilmişti. Yunan'dan ve başka merkezlerden kitap tercüme faaliyetinin hız kazanmasının ise arkasında başka toplumsal ve kültürel amiller vardı. Yoksa Beytü'l-Hikme'den çok daha öncesinde ilim ve hikmet çevreleri felsefenin belli başlı konularından haberdar idiler ve ilmi mahfillerde bunlar tartışılıyordu. İbn Kesir, İslâm aklıyla uyuşmayan Yunan felsefesinin ilk yüzyılda İslâm dünyasında bilindiğini söyler. Sadreddin Şirazi (Molla Sadra)'nin Suhreverdi'ye dayanarak aktardığına göre, Emeviler döneminde ilk kelamcılar Yunan felsefesini biliyorlardı, onlara bu felsefenin bazı kitapları intikal etmişti. Ancak bu, sonraki dönemin Meşşaî felsefesi değildi. İlk kelamcılar bazı Yunan kurallarını almış -özellikle mantık; çünkü onlara göre mantık başlı başına bir felsefe veya ilim değil, bir araçtı- felsefelerine katmışlardı. Sözgelimi Huzayl el-Allaf ve Hişam bin Hakem'in kitaplarına baktığımızda Yunan felsefesinin işgal ettiği genişliği görürüz; kolaylıkla felsefi ıstılahlara rastlanır. Demek oluyor ki Yunan'la temas tercüme faaliyetinden öncesine dayanır.[66]

---

65 Garaudy, A.g.e., s. 99. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme*, s. 11 vd.; W.H. Kramers, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, s.4 vd.

66 Metalogicus, IV. 6. Nakl. R.Garaudy, Age, s. 99; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 104.

Yunan felsefesiyle teması hazırlayan toplumsal ve kültürel şartların kavranması bize bazı açıklayıcı bilgiler vermeye yardım edebilir. Goldziher'in işaret ettiği, gibi İslâm dünyasına felsefenin girişinin tek nedeni tercümeler değildir. Bunun yanında Müslümanların başka unsurlarla karışması da önemli bir etkendir. Miladi 7. yüzyılda Müslümanlarla diğerleri arasında kader, hürriyet vb. konularda şiddetli tartışmalar baş göstermişti. Özellikle Şam Hıristiyan çevreleri ile kendi dönemlerinin en kültürlü kesimlerini temsil eden Süryaniler bu hararetli atmosferin doğmasında başlıca âmildi. İşte bu fikri ve tartışmalı atmosferde Yunan felsefesi, Yeni-Eflatunculuk ve Aristoculuğun temel kavram ve düşünceleri gündeme gelmiş oldu. Bu hararetli tartışmalarda sözlü etkiler, yazılı etkilerden çok daha büyük rol oynadı.[67] Bu da bize gösteriyor ki, felsefenin İslâm dünyasına girişi fetihlerle beraber tabiî bir karşılaşmanın kaçınılmaz sonucuydu.

Ancak felsefe, özellikle Yunan felsefesi ve Aristoculuk büyük sorunlar çıkarmada gecikmedi. Müslümanlar, yayılmaları sırasında eski kültür ve ilimlerin menşeinde yatan hikmeti diriltme ve İslâm'ın içinde eriterek yepyeni bir kavramsal çerçeve oluşturma ile uğraşırken, bu sefer Yunan felsefesinde din ile hikmet arasında vuku bulmuş bir çatışma ile de karşı karşıya geldiler. Oysa ne tuhaf bir tanımlamaydı bu? Bütün ilahî kökenli dinler ve nebevi tebliğler hikmeti öğretirlerken, Yunan'da hikmet felsefi bir form içinde din'e karşı ve onunla uzlaşması mümkün olmayan bir mahiyet kazanmıştı. Yunan felsefesinin bünyesinde ortaya çıkan bu çatışma, kısa zamanda İslâm dini ile Yunan kültürü arasında bir mücadeleye dönüştü. İslâm'ın son ilahî ve saf tebliği temsil eden bir din olarak ortaya çıkışı, kısa zaman sonra Mısır, Şam, Babil, İran ve Hint gibi büyük merkezlerde yaşayan kadim din ve kültürlerle de karşı karşıya gelmesini kaçınılmaz kılacaktı; nitekim öyle de oldu. Ama çatışmanın asıl büyük ve en şiddetli alanının İslâm ile Yunan arasında vuku bulması, ne Yunan felsefesinin sarsılmaz gücünü ne de söz konusu bu kültürlerin dayanıksızlığını ifade eder. Doğudaki bu fikir ve irfan havzaları kısa zamanda İslâm'la uzlaşma yoluna girdiyse bu, onların tümüyle laik (din-dışı) olmamalarının ve bütün soysuzlaşmalara rağmen yine de "bozulmuş-hikmet" temeline

67 Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1, 108.

dayalı özelliklerini korumuş bulunmalarının sonucuydu. Oysa Yunan'da karşımıza çıkan felsefe ise özü, kaynağı, kavramsal yapısı ve ifade biçimiyle tamamiyle din-dışı ve laik bir düşünce sistemiydi. İslâmiyet zorunlu olarak en büyük mukavemeti ona karşı gösterecekti. Bu, kuşkusuz iki büyük düşünce mirasının karşılaşmasıydı ve tarihin bundan sonraki seyrini kesin olarak etkileyecekti.

İLAHİ HİKMET'E DÖNÜŞ

Şimdiye kadarki anlattıklarımızdan ortaya şu sonuçlar çıkıyor:

İnsanın gerek sözlü gerekse yazılı tarih kaynaklarından öğrendiğimize göre, hikmet iki defa Doğudan Batıya intikal etti ve her ikisinde de Batıda köklü değişikliklere uğrayarak kendi ilahî özüne ve amacına yabancılaştı. Aynı şey ilimler için de söz konusudur.

İlk intikalden sonra, Yunanlıların Mezopotamya'dan nübüvvet öğretilerini içeren hikmeti alıp Yunan politeizmi ortamında tanrılara ve paganlaşmış hayat biçimlerine karşı kullanmaları, hikmetin bir süre sonra unutulup yerini felsefeye bırakması sonucunu doğurdu. Bu, intikalle sağlanan yükselişin tekrar düşüşe geçmesi olayıdır ki, Pisagor ve diğer filozoflar buna açıkça işaret etmişlerdir.

8. yüzyıldan başlamak üzere 12. yüzyıla kadar Müslümanların çevrimin tersini izleyen bir çizgi üzerinde Yunan'dan İslâm düşünce ve maneviyat iklimine intikal ettirdikleri bu felsefe ve ilimlerde yine de hikmetin korunmuş unsurları vardı. İşte bilhassa Meşşaîler, bu felsefe ve seküler kültüre karışmış hikmeti ayıklayıp ortaya çıkararak, gerek hikmete ve gerekse genelde insan kültürüne büyük katkılar yaptılar.

12. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Sicilya ve İspanya üzerinden ikinci defa Doğudan bilgi intikaline başladığını görüyoruz. Ancak yıllarca süren bu intikal belli bir seviyeye geldikten sora, yine kadim Yunan'daki serüveni hatırlatırcasına İslâm'dan aktarılan bilginin bu sefer de Kilise dogmatizmine ve dine karşı kullanıldığına, ardından bilginin özünde yatan hikmetten arındırılarak seküler bir felsefe ve yeni bir bilimsel paradigmanın inşa edilmesi yolunda kullanıldığına şahit oluyoruz. Bu, üzerinde derinlemesine

durulması gereken önemli bir konudur. Çünkü, 19. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasının önde gelen modernistleri, Batıda gelişen modern bilim ve kültürü almakla, aslında Müslümanların zamanında ortaya çıkmasında birinci derecede rol oynadıkları bir şeyi, yani kendilerine ait bir malı tekrar ana yurduna getirmek istediklerini öne sürüyorlar ve Beytü'l-Hikme aracılığıyla olan şeyin ikinci defa gerçekleşmesi gerektiğini söylüyorlardı.

Ancak dünün ve bugünün modernistlerini yanıltan nokta şudur: Yukarıda da değindiğimiz gibi Müslümanlar, Yunan felsefesini İslâm dünyasına aktarırlarken, onu Yunan metafiziğinden arındırıp hikmet yönünü araştırıyorlardı ki, temelde felsefeye karşı olmayan Gazalî'nin, Farabî ve İbn Sina'ya yöneltttiği eleştirilerin esası buydu. Gazalî'ye göre Meşşaîler, hikmet ve ilimlerle birlikte Yunan metafiziğini de İslâm'a sokuyorlardı ki, bu ikisinin arasını ayırmak gerekirdi. Nitekim Müslümanların Yunan ilimleri ve felsefesiyle ilgilenirlerken, Yunan şiiri, sanat ve mitolojisine hiçbir zaman sempati ile bakmamış olmaları bunun göstergesi olabilir.[68]

Olayın ikinci yönü ise, 12. yüzyıldan sonra Avrupa'ya intikal eden İslâmî ilim ve felsefenin Hıristiyanlığa karşı kullanılırken, asıl ilahî hikmet özelliklerini kaybetmesi olayıdır. Bunu izleyen safhada ilahî kimliğinden arındırılan bilgi, artık hikmet olmaktan çıkıp tamamen seküler ve dindışı amaçlarda kullanılır olmuştu ki, Descartes'ın Gazalî'den aldığı şüphe kavramını metodik ve bilimsel bilginin elde edilmesi yolunda kullanması bunun somut örneğidir. Descartes, şüpheyi Gazalî'den aldı, ama onun tanımladığı şüphe artık Gazalî'nin şüphesi olmaktan çıkmış, başka bir şey olmuştu. Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve diğer bütün Müslüman hakîm ve ilim adamlarının başına gelen de bundan başkası değildi.

Şu halde Rönesans, reform ve Aydınlanma ile 19. yüzyıla gelindiğinde Batıda gelişen yeni kültür ve bilimlerin, ne hikmetle ne de İslâm'la herhangi bir ilgileri kalmıştı. 19. yüzyılda metafiziğin bilimlerden arındırılması ile bilimlerin felsefeden kopup bağımsızlaştırılması yönünde harcanan çabalar, Batıda kültür ve bilimlerin nasıl yeni, seküler, profan ve din'e

68 H.Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 234; Muhammed el Behiy, Age., s. 175 vd.

karşı bir temelde geliştiklerini yeterince göstermektedir. Öyleyse Batıdan alınacak olan "bizim" değil, "Bâtının" malı olacaktı.

Bu tartışma bugün de sürmektedir. Aktüel dünyamızda Bâtının bilim ve kurumlarını almadan bağımsızlığımızı ve varlığımızı dahi koruyamayacağımız yönünde yaygın bir görüş var. Ancak (Bilgi Neyi Bilmektir? (İstanbul, 2006), "Din ve Modernizm (İstanbul, 2006)" ile "Nuhun Gemisine Binmek -Çevrimin Son Öğretisi-" adlı kitaplarımızda göstermeğe çalıştığımız gibi, modern kültür ve onun bir ürünü olan bilim, denendiği Batıdan başlamak üzere bütün dünyada canlı hayatın kendisini tehdit eden yıkıcı, sarsıcı sonuçlara yol açtı. Şimdi hem Batıda hem Batılı olmayan toplumlarda bu seküler, profan kültür ve bilime karşı itiraz sesleri giderek yükseliyor ve buna bağlı olarak alternatif kültür ve düşünce kaynaklarına bir yönelim başlıyor.

Bize göre modern kültürün esası tamamen seküler ve Allah'a karşı bir temelde gelişmiş olmasıdır. Bu kültür ve bilgi (bilim) türünde hikmet yoktur. İnsan ise tarih boyunca Allah'ın yol göstermesi sayesinde ve nübüvvet öğretilerinden neş'et eden İlahi Hikmet'e bağlı kalarak Hakikat'i aramış ve bu kutsal form ve manevi iklim içinde sorunlarını çözmeğe çalışmıştır.

Bu bağlamda İslâm'ın modern dünyaya cevabı, seküler kültürden kopup İlahi Hikmet'e yönelmenin sahici yollarını göstermekte yatmaktadır. Bilgi başta olmak üzere, felsefe, bilim, kültür, dünya, insan, varlık, hayat, alternatif yaşama biçimleri vb. bütün kavramlar yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Eğer Müslümanlar İlahi Hikmet'i yeniden diriltme başarısını gösterebilirlerse, bu, hem onların hem de bu gezegende yaşayan bütün insanların ve canlıların kurtuluşuna katkı olacaktır.[69]

İşte biz de, bu araştırmamız boyunca, din-felsefe, akıl-vahy ilişkisi ve çifte-gerçeklik (iki alan) çevresinde bu büyük tarihsel olayı ele alıp bunun Doğuda ve Batıda doğurduğu sonuçlar üzerinde durmak ve mümkünse bundan sonra nelerin yapılabileceğine ilişkin ipuçları elde etmek istiyoruz.

---

69 Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek*, Bilgi ve Hikmet Dergisi, İstanbul, Kış-1993, Sayı: 1, s.3-24.

İkinci Bölüm

FELSEFENİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

FELSEFENİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ



ARAP YARIMADASINDA BİR PEYGAMBER

Miladi 610 yılında ilk vahy alışlarıyla Nübüvvet zincirinin son halkasında son ilahi mesajı insanlara tebliğ etmeye başlayan Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in coğrafi mekan olarak Arap yarımadasında bu kutsal göreve başlaması, öteden beri Avrupalı oryantalistleri uğraştıran önemli bir konu olmuştur. 6. ve 7. yüzyılların hatta daha eskiye inen zamanların kadim irfan ve tefekkür havzalarını temsil eden o günün Bizans'ı, İran'ı, Mısır'ı (İskenderiye), Hind'i ve daha uzaklardaki Çin'i göz önüne alındığında, Arabistan gibi düşünce ve ilimde gerçekten sözü edilmeğe değer bir varlık ortaya koyamamış bir coğrafi mekanın, sonraki bütün zamanların entelektüel ve manevî hayatını derinden etkileyecek bir Peygamberin tebliğine sahne olmasının görünürde mantıksal bir açıklaması yoktur. Muhtemelen her türden bir fenomeni çevre faktörlerinin yönlendirici gücüyle açıklayan oryantalistleri ve sosyal bilimcileri şaşırtan da bu olsa gerektir. Çünkü hatırlanacağı üzere, düşüncenin gücü ve yapısı ne olursa olsun, sonuçta insani bir etkinlik kabul edilir ve insan da "sosyal çevresinin ürünü" olarak ele alınır.

Soruna Peygamberin ümmî kişiliği ile Arap yarımadasının yukarıda sözü edilen yerleşik köklü düşünce formları karşısındaki saf, bozulmamış durumuyla bir karşılaştırma yapılarak bakıldığında, böylesine bâkir bir coğrafî-zihni çevrenin, uygun bir mekan olduğu görülür. Son tebliğ olarak

İslamiyet'ten beklenen sonraki zamanlarda çok sayıda dış etkiye karşı safiyetini, sahih muhtevasını korumasıdır. Diğer dinlerin başına gelenin bu dinin de başına gelmemesi en önemli sorundur ve hakikaten Arap yarım adası bunun için özel olarak seçilmiş coğrafi-zihni çevre durumundadır.

Her ne kadar yarımadada oldukça dağınık yaşayan göçebe, yarı-göçebe ve yerleşik Arap kabileleri arasında İslâmî tebliğin ruhuna yabancı sayısız fikri unsur, bozulmuş gelenekler, yaygın ve yerleşik alışkanlıklar ile kabileler arası hayatı derinden etkileyen köklü normlar varsa bile, Arap insanının zihninde bütün bu olumsuzlukları besleyen kadim ve yerleşik felsefi disiplinler, değiştirilmesi neredeyse imkânsız denecek kadar güç kültürel formlar yoktur. Çölün engin derinliği ve genişliği içinde sonsuz, kozmik düzenin insan ruhuna yakın teması bedevi insanı her zaman etkiliyordu. Yarımadada felsefe ve tabiat ilimlerinden çok, dil ve edebiyat, özellikle şiir gelişmiş, doruğuna çıkmıştır. Ancak kanımca Arap yarımadasının son ilahi mesajın yayılmasında merkez seçilmesinin önemli sebebi Ka'be'nin Mekke'deki varlığıdır. Kur'ân'ın tanımıyla "şehirlerin anası olan Mekke'de insanlar için kurulan İlk Ev (olan) Kâbe" (3/Al-i İmrân, 96), Hz. Âdem'in ilahi yönlendirme ile yerini tespit ettiği ve İbrahim aleyhisselam'ın oğlu İsmail'le temellerini bulup yükselttiği tevhid inancının sembolü bir yapıdır. Böylelikle Âdem'le başlayan ilk ilahi mesaj, İbrahim'in hanif (Tek Tanrı) inancına dayalı tevhid geleneğiyle pekiştikten sonra Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in evrensel tebliği ile sona erecektir. Tarihin Şafak Vakti'nde ilk insan ve ilk peygamber Âdem, Kuşluk Vakti'nde Nuh, Öğle Vakti'nde İbrahim (aleyhimüsselam) görev yaptılar. Şimdi sıra İkindi Vakti'nin peygamberine (Nebiyyü'l-asr) geldi. Böylelikle tarih, başladığı noktada son ilahi tebliğin kesilmesiyle, aynı merkezî eksen üzerinde devam edecek, fakat çevrimsel bir biçimde nübüvvet, başladığı yerde sona (hitama) erecek, başka bir ifadeyle tarihin gündönümü (çevrim) tamamlanmış olacaktır. (Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, Nuh'un Gemisine Binmek –Çevrimin Son Öğretisi- ll. Bölüm.)

Tekrar konumuza dönersek, "cahiliyye" devri diye tanımlanan İslâm öncesi Arap kültür hayatında önde gelen etkinliğin dil, şiir, meseller ve hikaye (kıssa) geleneği olduğunu görürüz. İnsanların nihai sorunlarını var-

lıkla bütünleştirerek anlamlandırmak isteyen İslâm vahyi açısından dil ve şiir her zaman yardımcı iki öge olmuştur. Mesel ve hikaye geleneği de insanı varlık âlemi içinde tarih sahibi kılmaya çalışan öğretinin zaman bilincini uyandırmasında destekleyici bir başka ögedir. Buna rağmen Kur'ân, kendi öğretisini şiirden, eleştirel tarih anlayışını da hikaye (kıssa) geleneğinden özenle ayırmayı ihmal edemezdi. Nitekim öyle yaptı ve tevhid geleneğinin tarihsel boyutlarını çarpıcı bir anlatımla ortaya koyarken, "atalar"dan intikal eden fikri miras yığının, yalnızca geçmişten aktarılıyor diye belirleyici bir öneme sahip olamayacağını sarahatle vurguladı.

Kur'ân'ın inişi (nüzul) ile yarımadanın düşünce hayatında büyük bir hareketlik olduğu hemen hemen bütün araştırmacıların üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Kur'ân, gözlemi yüzeysel olmaktan öteye geçmeyen Arap insanının dikkatini varlığın bütününe ve bu varlığın gerisindeki Hakikat'in kavranmasına çekti. Bu yeni dönemde insanın ilgi alanına dahil edilen varlık âleminin merkezinde "Allah" vardır. Allah, yaratıcı olarak kudret, irade ve mutlak ilmiyle bütün varlığı kendi hükümranlığı altında tutmaktadır. İnsan bu varlık âleminin seçkin bir türü olarak Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi, halifesi'dir. Fizik dünyanın anlaşılır bilgisini temellendiren nihai ilkeleri, Allah vahy ile insana öğretirken gözlemlenebilen varlığı donatan sayısız nesne ve olaylar insana yol gösteren işaretler, "âyetler"dir. Allah insana, gerek âlem ve fizik (müşahede âlemi) dünya aracılığıyla hitap ettiği gibi, tarih boyunca peygamberlere gönderdiği vahy aracılığıyla da seslenmekte ve yol göstermektedir. Peygambere gelen vahy, Allah'ın insanla temasını sağlayan güvenilir bir yol, nihai gerçekliği öğreten asli ve doğru bir bilgi kaynağıdır.

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in bu dünyadan irtihaline (632) kadar bu öğretinin insan toplumunda kurumlaşması ve yeni bir varlık, hayat ve insan idrakinin inşası için engin çabalar harcandı. Peygamber hayatta olduğu süre içinde fikrî anlamda ciddi bir sorun çıkmadı. Çünkü hem vahy gelmeğe devam ediyordu hem de peygamberlerin manevi kişiliği, çıkması muhtemel olan her sorunun tatminkâr bilgi ve yöntemlerle çözüm bulunmasında yeterliydi. Kuşkusuz Peygamber dönemini, zihni ve felsefi hareketleri ortaya çıkaran insanî ve toplumsal etkenlerin varlığı bakı-

mından durağan, hareketsiz veya her türlü insani çelişkiye kapalı biçimlerde tasavvur etmek yanlış olur. Öyle ki daha sonraları bütün zamanlar için model (üsvetün hasene) kabul edilecek ilk İslâm topluluğunun oldukça yüksek seviyede bir ilişkiler modeli olduğunda kuşku yoktur. Son derece dinamik bir cemaat yapısı ve sosyal hareketlilik yanında insanı varlık dünyasıyla olması gereken noktada buluşturan ilahi tebliğ, yeni beşeri örgütlenmenin zihni hayatında hayranlık uyandıran bir istikrar sağlamıştı. Aynı inancı ve idealleri paylaşsa da insanlar tarak dişleri gibi eşit ve aynı değildir. Kimi belli bilgi düzeyleriyle yetinir, kimi olayların daha derinlerdeki sebeplerine inmek ister. Bazı seçkin sahabeler, zihinlerini meşgul eden karmaşık sorunları, sosyal ve enfusi konuları hemen Hz. Peygamber'e intikal ettirmekle ve ondan tatmin edici cevaplar almakla birlikte, bazı rivayetlere göre Peygamber, yapısı gereği karmaşık, felsefi anlamda boş metafizik tartışmaların yaygın bir biçimde yeni cemaat hayatının ilgi alanına girmesine pek taraftar değildi.

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in irtihali (h. 11, m. 632) Müslümanların düşünce hayatında büyük değişikliğe yol açmadı. Çünkü Peygamberin izlediği yolu devam ettirecek, kutsal öğretiyi tebliğ edecek büyük şahsiyetler vardı. Bunların hemen hepsi Peygamberin yanında yetişmiş, onun eğitiminden geçmiş seçkin insanlardı. Bu bakımdan Hz. Ebu Bekir'in hilafeti (h. 11-13 / m. 632-634) de Peygamber devrinin bir devamı sayılır. Bu devirde Güney Arabistan'da türeyen "Yalancı peygamberler" hareketi önemli bir gelişme sayılmakla birlikte, bu, Müslümanların düşünce ve inanç dünyalarında iz bırakacak bir değişiklik yapamadan söndürüldü. Esasında Kur'ân, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)den sonra artık peygamberlik (Nübüvvet) zincirinin son halkasına gelindiğini, bundan böyle peygamber gelmeyeceğini ve Allah'ın din olarak en son, insanlara İslâm'ı seçtiğini (5/Maide, 3) açıkça belirtiyordu.

Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer (h. 13-23 / m. 634-643), Hz. Osman (h. 23-35/ m. 643-655) ve Hz. Ali (h. 35-41 / m. 655-661)'nin hilafeti zaman zaman bazı sürtüşmelere, düşünce ayrılıklarına sebep olmuştu ve doğal olarak bu ayrılıkların gerisinde sosyal ve siyasal sebeplere dayalı ihtilaflar yatıyordu. Muhtemelen de ileride "İslâm düşüncesi" adı

altında teşekkül edecek olan birçok akım (mezhep, fırka vs.), başlangıçta bu sosyal ve siyasal görüş ayrılıklarından beslenecekti. Nitekim Hz. Ali'nin devriyle İslâm düşüncesi ikinci dönemine girmiş sayılır. Öyleyse şu söylenebilir ki, İslâm düşüncesinde ilk hareket, "imamet" sorununun ortaya çıkmasıyla doğmuştur. Sonraki devirlerde dış dünya ile kurulan ilişkiler ve yabancı fikir ve irfan havzalarıyla temas ne derece etkileyici olursa olsun, ilk fikri kımıldanışlar kaynağını İslam'ın iç dinamiklerinden almaktadır.

Bu da bize İslam düşüncesi adını verdiğimiz Müslüman düşünce hasılasının salt teorik merak ve spekülasyonlardan kaynaklanmadığını; insanlar siyasi, ekonomik ve sosyal pozisyonlar almaya çalışırken, her durumda -doğru veya yanlış, isabetli veya isabetsiz- pozisyonlarını inandıkları dinin kaynaklarına göre meşrulaştırmaya ve şekillendirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

İLK GÖRÜŞ AYRILIĞI: SİYASET VE YÖNTEM

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in vefatını izleyen saatlerde yerine geçip halifesi olacak ve Müslüman toplumun yöneticiliğini üstlenecek kişi konusunda ihtilaf çıktı. İhtilafın sebebi, Peygamber'den sonra kimin Müslümanların başına geçeceği konusuydu. Sonraları Sünni ve Şii diye iki ana akıma bölünecek Müslüman düşünce hayatının teşekkülünde bu konu etrafında baş gösteren tartışma belirleyici bir rol oynadı. Bugün Sünni olarak teşekkül etmiş akıma göre Peygamber, kendisinden sonra hiç kimseyi yerine aday göstermeden vefat etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in, dolaylı olarak ve belki de uzak mesafeden, hastalığı sırasında Ebu Bekir'e işaret ettiği öne sürülür. Bunun delili, hastalığı esnasında "imam" olarak ve ilk defa Hz. Ebu Bekir'i namaz kılmak üzere toplanan cemaatin önüne geçirmesi ve hatta bizzat kendisinin de arkasında namaz kılmasıdır.

Hilafetin serbest iradeye ve Müslümanların tek tek özgür seçimine (biat) dayalı bir kurum olması gerektiğini savunan genel Sünni görüşe karşı Şii doktrin, böylesine merkezî bir kurumun karmaşık sorunların ortaya çıkmasına sebep teşkil edecek tarzda bırakılmış olmasını mantıksal olarak doğru bulmaz. Aksine Şia'ya göre Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Ehl-i

Beyt'ten Hz. Ali'yi yerine "vasiyet" etmiş ve ondan sonra imam olacak kimseleri bir bir saymıştır.

Tartışma ve görüş ayrılıklarının hangi dönemde ve hangi düzeylerde başlayıp sürdüğü konusu bir yana, Hz. Ebu Bekir'in kısa zamanda halife seçilmesi ve ilk Müslüman cemaatin başına geçmesi toplumda başlayan ilk ayrılık ve çatışmaların, daha çıkışında etkisiz hale gelmesinde önemli rol oynamış, hiç değilse bölünmeler ertelenmiştir.

Hz. Ebu Bekir, vefat edince yerine Hz. Ömer'i aday gösterdi. Birtakım Sünni kaynaklara göre Hz. Ali bunu kabul etmiş, hatta Hz. Ali bir adım daha atarak "Ömer'den başkası olursa tanımam" demiştir. Her ne kadar Şii kaynaklar bu tür bilgilerin uydurma olduğunu söylüyorsa da, hilafeti boyunca Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e her zaman yardım ettiğini, sözgelimi Irak (Sevad) arazilerinin fey (toplumsal mülkiyet) statüsüne sokulmasında ona tam destek sağladığını biliyoruz.[1]

Hz. Ömer vefat etmeden önce altı kişiyi aday gösterdi. Bu adayların içinden Hz. Osman'ın hilafete seçilmesiyle yine o gün için mesele kapanmış oldu. Ancak Hz. Osman'ın şehadetinden sonra durum aynı şekilde yatışmadı. Her ne kadar birtakım tartışma ve çekişmelerden sonra Hz. Ali devlet başkanlığına seçildiyse de, Şam valisi Muaviye, Hz. Osman'ın katlini öne sürerek aleyhte propagandaya başladı. Olaylar kısa zamanda büyüdü; olayların tırmanma hızı belli bir artış gösterince Muaviye hilafetini ilan etti. Cemel ve Sıffin olayları bu temelde politik gelişmelerin meydana getirdiği acı olaylardır. Hiç şüphesiz çok geçmeden ardı arkası kesilmeyen olaylar Müslümanların parçalanmasına ve geniş çaplı fikri bölünmelere sebep oldu. İlk önemli fikrî hareket olarak Hariciler bu olaylar sonucunda ortaya çıktı.

---

1 Daha geniş bilgi için bkz. Dr.İrfan Abdulhamit, *Dirasat fi'l-Firak ve'l-Akaid el-İslâmiyye* s. 17. vd; el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak* s. 13. vd. Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devirlerinde Din-Siyasî Muhalefet Partileri* s. 1 vd.; Prof. Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, s. 77 vd.; Prof. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 11 vd. Dr. Ahmed Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 90 vd.; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, s. 31 vd. Hayreddin Yücesoy, *Tatavvur el-Fikri'l-Siyasi inde Ehli's-Sünne* s. 26 vd. ve Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e verdiği destek için bkz. Ali Bulaç, *Hz. Ömer'in Toprak Siyaseti*, (Düşünce Dergisi, Nisan, 1978, sayı: 1) s. 9-27.

Bir iddiaya göre İslâmiyet'in daha önce Arap yarımadası ve Suriye'de hakim duruma geçmekle etkinliklerini kaybeden Yahudi unsurunun da olaylarda belli bir rol aldığı söylenebilir. Hilafet çevresinde giderek yoğunluk kazanan bu rahatsızlık verici ortamda öteden beri bozgunculuk ve kışkırtıcılıkla ün yapmış Abdullah İbn Sebe, hilafet hakkının Hz. Ali'ye ait olmasını savunmaya başladı. Her tarafa gitti, legal ve illegal toplantılar yaptı, mitingler düzenledi. Ona göre Hz. Ali hilafete tek hak sahibi kişidir, çünkü onda ilahlık özelliği var; tanrı ona hulûl etmiştir. Öyle ki İslâm'ın ruhuna aykırı bu düşüncelerinden dolayı kendisini ateşe atarak cezalandıracağını söyleyen Hz. Ali için şunları söyledi: "Görüyorsunuz; Ali ilah olmasaydı beni yakabilir miydi? Suçluları ateşe atan Allah değil mi?"[2] Burada İbn Sebe' olayının fazlasıyla abartıldığını ve "yahudi" kökeninden hareketle, sonraları İslâm'ın ilk döneminde ortaya çıkan siyasî ve kelamî çatışmaları tarih-üstü bir haklılaştırma temeline dayandırmak için bilhassa Sünnî iktidar sözcülerinin İbn Sebe'ye aşırı vurgularda bulunduklarını söylemek mümkün. İslamiyet'in gelişmesinden bir ölçüde zarar gören Yahudiler'in bundan hoşlanmadıkları ve elbette ellerine fırsat geçerse bundan yararlanmak isteyecekleri düşünülebilir, hatta bazı olaylara müdahil oldukları da söylenebilir. Ancak ihtilafların ortaya çıkışlarını bu sebebe bağlamak hem "modern bir yaklaşım"dır, bu özelliğiyle mâluldür hem de bu muazzam siyasal ve toplumsal hareketlilik ve ihtilafları tek bir sebebe irca etmek bakımından yanlıştır.

Kuşkusuz bu siyasal çekişme ve mücadeleler uzun bir zaman geçmeden kendilerini ifade edecek fikrî ve teolojik formlar bulmakta gecikmedi. Henüz bu erken dönemde yabancı kültür ve felsefeler Müslümanların düşünce hayatına etkili bir biçimde girmemişse bile, Müslümanlar arasında geniş bir yelpaze üzerinde yer alan ve giderek farklılaşma eğilimi taşıyan unsurlar, kendi özel konumlarını İslâmî (dinî) bir terminolojiyle destekle-

---

2 Şii kaynaklar, Sünnî-Şii ayrımını doktriner bir temelden yoksun bırakan Abdullah İbn Sebe' olayına karşı çıkmakla yetinmeyip Abdullah İbn Sebe'nin tarihsel kişiliğini de inkâr etmektedirler. Bkz. Murtaza'l-Askeri, *Abdullah b. Sebe Masalı*, s. 3 vd. Ne var ki güvenilir Sünnî eski kaynaklar Abdullah İbn Sebe'nin tarihsel kişiliğine ilişkin ciddi hiçbir kuşku beyan etmedikleri gibi ona nisbet edilen "Sebeiye" fırkası hakkında geniş bilgiler vermektedirler. Bkz. Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, s. 248, el-Bağdadi, *el-Fark Beyne't-Fırak*, s. 212 vd. Prof. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, s. 56.

me girişimine çoktan girmiş sayılırlar. Şu var ki, ihtilaf başlangıçta siyasal sebeplere dayanıp ilk tartışmalar da Hz. Ebu Bekir'den beri alışılagelmiş "ictihad" farklılıkları şeklinde ifade edilirken, Emevilere tekabül eden yakın tarihte ve Emeviler dönemi boyunca doğrudan "dinî/kelami" bir huviyete dönüşmüştür. Ahmed Emin gibi kimi araştırmacılar ise, dinin bireyleri herhangi bir sorunda "şöyle böyle olsun" diye belirleyici bir kayıt getirmediği halde, daha çıkışında sorun siyasal iken, sonraları "dinî" bir kimliğe bürünmesini yadırgatıcı bulurlar.[3] Bu yadırgayıcı tavrın haklı bir mantığı yoktur. Çünkü insan "ihtilaf eden bir varlık", toplum da hareket halinde olan canlı bir olgudur. Ve insan, toplumda yerleşik halde bulunan fikri, maddi formlar içinde kendi sorunlarına bakar. Bu dönemin İslâm toplumu da kendini doğal olarak İslâmî terminoloji içinde ifade etmek isteyecekti. Bu ne dinin istismarı -ki elbette özel niyet ve yollarla dini istismar etmek isteyenler olabilir- ne de başka düşünce formlarıyla hareket etmenin daha doğru ve isabetli olduğu anlamına gelmez. İstismara niyetli kişi her felsefi dili ve değeri istismar edecektir.

Bu açıdan bakıldığında, imamet konusunu, "iman"ın tanımı, "mü'-min", bireyin niteliği, kader, cebir, irade hürriyeti ve aktüel bir siyasal tutumun meşrulaştırıcı aracı olarak sahabelerden hangisinin diğerlerine göre daha üstün (faziletli) olduğu gibi konuların izlediğini görüyor olmamız tesadüfi değildir. Çünkü Muaviye'nin yönetimi kendi özel yöntemleriyle -politik mücadele stratejisi şöyle özetlenebilir: Sözden anlayana söz, altından anlayana altın, kılıçtan anlayana kılıç gerekir- ele geçirmesinden sonra, müslüman cemaatin bireyleri, yönetime karşı o günkü ve gerçekte olması gereken tavırlarını gözden geçirmeye başladılar. Yönetime itaat etmeli mi? Yöneticiler gerçek anlamda Müslüman mıdır? "Fasık" kimdir?

"el-Milel ve'n-Nihal"in sahibi Şehristani (h. 479-548), sonraları Müslümanlar arasında büyük görüş ayrılıklarına sebep olacak önemli ihtilafları 10 ana noktada toplamaktadır:

1. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Medine'ye gelişinden sonra Müslüman cemaatle iç içe yaşayan münafıkların sistemli yollarla çıkardıkla-

---

3 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 4-5; Ayrıca İlk fırkaların sosyolojik kökenleri için bkz. Rıdvan Seyyid, *İslâmda Cemaatler Kavramı*, s. 49 vd.

rı ihtilaflar. Şehristani'ye göre giderek güçlenen İslâm karşısında münafıkların izlediği yol, Peygamber etrafında toplanmış cemaatin kalbine şüphe tohumları ekmek şeklinde olmuştu. Bir ganimet taksimi sırasında bir şahsın ortaya çıkıp:

"– Adaletli davran ey Muhammed, bu taksimin adil değildir" deyip itiraz etmesi ve Peygamber'in:

"– Ben adil davranmıyorsam, kim adil davranıyor?" demesi buna örnektir. Şehristani, bu şahsın "bir devlet başkanı" sıfatıyla Peygamber'e itiraz yöneltmesini ilk ihtilaf sayar.

Şehristani, Uhud savaşı arefesinde münafıkların benzer bir itirazını aynı kategoriye sokar ve Kur'ân'da yer alan 3/Al-i İmran, 153-156; 16/Nahl, 34 ve 36/Yasin, 47. âyetlere göndermede bulunur.

2. Şehristani, Peygamber'in sağlığında baş gösteren bir başka ihtilafı akaid (Kelam) ile ilgili ve fikri nitelikli gösterir. Bu, 13/Ra'd, 14'de işaret edilen Allah'ın zatı konusunda düşünmek isteyenlerden kaynaklanan bir sorundur. Ancak ciddî bir tartışmaya yol açmadan kapanmıştır.

Şehristanî, Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında sahabeler arasında çıkan iki ihtilaf noktasını "ictihad farklılığı"na bağlar ki, bunlardan biri hasta yatağında iken Peygamber'in kağıt kalem isteme arzusunun Hz. Ömer'in müdahalesi sonucunda yerine getirilmemesi, diğeri de Üsame ordusunun hazırlanması ve techizi konusunda ortaya çıkan görüş ayrılığıdır. Bu olayda sahabeler ikiye ayrılıp bir kısmı Peygamber'in hastalığının sonucunu beklemeyi uygun görürken, diğerleri emrin yerine getirilmesini ve sefere çıkılmasını istemişti.

3. Peygamber'in vefatı üzerine Hz. Ömer'in kılıcını çekerek onun ölmediğini ve İsa aleyhisselam gibi göğe çekildiğini söylemesi üzerine, Hz. Ebu Bekir'in 3/Al-i İmran, 143. âyeti okuyup bu fikre karşı çıkması. Rivayete göre Hz. Ömer bu âyeti işitince: "-Ebu Bekir okuyunca sanki ben bu âyeti hiç işitmemiştim gibi geldi bana" demiştir.

4. Peygamber'in defni konusundaki ihtilaf: Bilindiği gibi Peygamber'in vefatı üzerine bazı muhacirler Peygamber'in Mekke'de, Ensar'dan bazıları da Medine'de defnedilmesini istedi. Bir kısım sahabe ise, onun Kudüs'te, Beyt-i Makdis'te defnedilmesi fikrini ortaya attılar; çünkü onla-

ra göre Kudüs peygamberlerin defin yeridir. Ayrıca Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) oradan Mi'rac'a çıkmıştı. Ancak sonraları "Peygamberler öldükleri yerlerde defnedilir" hadisinden hareketle mübarek na'şının Medine'de ve Mescid-i Nebevi'de defnedilmesine karar verildi.

5. En önemli ve ciddi ihtilaf konusu Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra onun yerine kimin halef (Halifetu'r-Resul) olacağı konusunda baş gösteren ihtilaf ki, bunun etkisi bütün İslâm tarihi boyunca gözlenecekti.

6. Fedek arazisi ihtilafı: Hz. Fatıma (radıyallahu anh)'nın babasından kalma Fedek arazisini istemesi ve fakat "Peygamberler miras bırakmaz" ilkesi(hadis)nden hareketle buna karşı çıkılması.

7. Ridde Savaşları: Peygamber'in irtihali üzerine Hz. Ebu Bekir'in merkezî yönetimine karşı çıkıp zekat vermeyi reddedenlerle savaşa girilmesi ile bunun yanı sıra yalancı peygamberlere karşı girişilen savaşlar.

8. Halife Hz. Ebu Bekir'in vefat etmeden önce yerine halef olarak Hz. Ömer'i tavsiye etmesi. Şehristani bu bölüme dede ve kardeşlerin mirası, Kelâle, dişlerin diyeti, Rumlarla savaş, İran'a düzenlenen seferler, ganimet ve refahın artması ile ortaya çıkan sorunları da dahil etmektedir.

9. Şura konusu ve görüş ayrılıklarının uzlaştırılması meselesi. Bu çerçevede Hz. Osman'a yapılan biat, fetihlerin genişlemesi, Beni Ümeyye'nin yönetimde ağırlık kazanması. Şehristani birçok konu yanında Hz. Peygamber'in tardettiği Hakem b.Ümeyye'yi Hz. Osman'ın geri getirtmesini ve Muaviye ile ihtilafa düşen Ebu Zer el-Gifari'yi Rebeze'ye sürgüne göndermesini önemli olaylar arasında sayar.

10. Şehristani'nin son kategoride gösterdiği ihtilaf konuları Hz. Ali'nin halife seçilip biat almasından sonraki olaylarla ilgilidir. Bu meyanda Hz. Ali'ye karşı Mekke'de Zübeyir ve Talha'nın giriştiği hareket, Hz. Aişe (radıyallahu anh)'nin katıldığı Cemel vak'ası, Zübeyr'in katledilmesi ve Muaviye ile girişilen Sıffîn savaşı ve ardından hakem (tahkim) olayını öne süren Hariciler'in bağımsız bir fırka oluşturması önemli ihtilaf konularına birer örnektirler.

Bütün bunları anlatan Şehristani, kanaatini de sergilemekten geri kalmaz, sözünü şöyle bağlar: "Bütün bunlarda Hz. Ali kesin olarak haklıydı

ve hak onunlaydı. Bunlardan sonra bid'atler türedi, aşırı ve sapkın (galî) fırkalar teşekkül etti, böylelikle dalâlet yaygınlaştı."[4]

Şehristani'nin 10 noktada topladığı ihtilafları iki ana grupta toplamak mümkün görünmektedir: Bunlardan biri doğrudan İmamet'le ilgili ve siyasî nitelikli olanlar; diğeri yöntem (usûl) ile ilgili olanlar, sahabe devrinin son zamanlarında görülen bid'atler. Ma'bet el Cüheni, Gıylan ed-Dımeşkî ve Yunus el-Esvari'nin kader konusundaki görüşleri; Vasıl b. Ata'nın Hasan Basri'den ayrılıp Mûtezile akımına öncülük etmesi ile Abbasi halifesi Me'mun zamanında felsefeye duyulan yakınlık ikinci ihtilaf türüne örneklerdir.[5]

Şehristanî'nin de sınıflamasından anlaşılıyor ki, ilk ve önemli ihtilaf konuları siyasal nitelikli olup İmamet konusu etrafında gelişmiştir. Gerçekten de siyasal çatışmanın kazandığı hız birçok açıdan entelektüel hayatı derinden etkilemiştir.

İşte bu siyasal içerikli ihtilafların doğurduğu sorunlar ve bunlara aranan cevaplar yüzyıllar boyu İslâm düşünce hayatını meşgul edecekti. Hariciler, Mürcie ve Mûtezile akımlarının bu fikrî ortamda çıkışları da böylece daha kolay anlaşlmaktadır. Hariciler, imamet konusunda fiili ve sürekli muhalefeti desteklediklerinden, imanı yalnızca dil ile (ikrar) değil, eylem ve davranışla da (amel) tasdikte buldular. Ve kendi görüşlerini paylaşmayan herkese karşı şiddet uyguladılar, çok sayıda masum insanı siyasî görüşlerini paylaşmıyor diye öldürdüler.

Murcie ise her iki tarafa karşı muhalefet yürütmediğinden Hariciler ile Hz. Ali taraftarlarından birisini "fasık" kabul etmekle birlikte, hangisi olduğunda açık bir görüş sergilemiyordu. Onlara göre bunu ancak Allah tayin edebilir, kişi sözle de olsa iman ederse kurtulur. Şimdilik Muaviye'ye boyun eğmeli ve kimin haklı, kimin haksız olduğunu tayin etme işini ahirete bırakmalıdır.

Sonraları Müslüman düşünce hayatında köklü bir akıma dönüşecek Mûtezile'nin de ilk doktriner teşekkülünün bu dönemde başladığını görü-

---

4 Şehristani, Age., I, 21-27; ilk dönem olaylarıyla ilgili bkz. İbn Hazm, *Cevamiü's-Siyre*, s. 339 vd. Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi* (Terc: M. Tan) s. 20-27 İzmir, 2006, Yeni Akademi yay.

5 Şehristani, Age., I, 30.

yoruz. İlk Mutezili düşünürlere göre, fasık olan biri tevbe etmeyip ölürse sonsuza kadar cehennemde kalır.[6]

Yönetim biçimini belirleyecek ilkeler üzerinde ortaya çıkan bu ilk ciddi görüş ayrılığı sonraları, genel Sünni dünyanın bir tür siyaset telakkisini ve bu konudaki resmî görüşünü temsil edecek Kelam ilminin de doğuşunu etkileyen önemli bir etkendir. İlk dönem Kelam bilginlerinin sistemli ve doktriner bir anlayışla düşünceler sergilemesine, çok geçmeden yeni fethedilen yerlerde yaşayan toplulukların kadim kültür ve dinlerinde öteden beri yoğun tartışılan sorunları da eklenecektir. Suriye, Irak, İran ve Mısır gibi tarihin eski çağlarından beri köklü fikir akımlarına yataklık etmiş olan ülkeler fethedilince, Müslümanlar kendilerini tamamiyle yeni kültürel formlarla karşı karşıya buldular. Fetihler olmasa da komşuluk ilişkileri, ticaret vb. beşeri temaslar eski din müntesipleri ile Müslümanlar arasında bazı tartışma ve polemiklerin doğmasına sebep oluyordu.

Kendileriyle yeni temasa geçtikleri bu kavimler, kimi zaman savaş ve çoğunlukla kendi istekleriyle İslâmiyet'i kabul etmekle birlikte, eski kültür ve geleneklerini devam ettiriyorlardı. Kur'ân'ın getirdiği yeni âlem tasavvurunu geleneksel kültürel formları içinde değerlendiren bu kavimler, belli başlı din ve fikir merkezlerinde tartışılan çok sayıda sorunu da yeni dinin tartışma ve düşünme gündemine taşımakta gecikmediler. İnsanın zorunlu eylemleri (cebr), özgür irade ve fiiller (ihtiyar) ile Allah'ın sıfatları gibi konuların bu kadim kültür merkezleriyle temasa geçildikten sonra İslâm düşünce hayatında daha kapsamlı ve derinlemesine tartışmalara yol açtığı bugün genellikle kabul edilmektedir.[7]

YENİ DÜNYANIN SORUNLARI

Şu halde Hz. Ali'nin şehadetiyle İslâm tarihinin kapandığı kabul edilen ilk dönemi (Asr-ı Saadet)'nden sonra başlayan ikinci döneminde İslâm

6 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 140; Abdulcebbar, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 230 vd. el-Bağdadi, Age., s. 66 ve 179; M. Ebu Zehra, Age., s. 83 ve 166; Dr. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 16-17.

7 M. Ebu Zehra, Age., s. 20-21; M. Şerafeddin, *İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler*, (Darulfünun İlahiyat Fak. Mec.Eylül-1989, sayı: 12, s.1 vd.

düşünce hayatının belli başlı birkaç kavram çevresinde dönüp dolaştığını söyleyebiliriz. Bunlar da başta imamet, hilafet olmak üzere, iman, mü'min, fasık, cebr, ihtiyar, Allah'ın sıfatları, hüküm, akıl, rey, eser, büyük günah vb. anahtar kavramlardır. Başlangıçta sorun neredeyse salt siyasal içerikli iken, ikinci dönemin ilk yıllarından itibaren insan zihninin etkin bir biçimde katılımda bulunduğu entelektüel bir çerçeveye oturtulmuştur.

Kimi zaman acılı ve rahatsızlık verici, ama daima verimli sonuçları gözlemlenen bu hareketli ortamda Kur'ân ve Hadis metinlerine bilgi sorunu (epistemoloji) perspektifinden bakılmağa başlandığı tespit edilebilir. Bugüne kadar İslâm tarihi boyunca şu veya bu biçimde varlığını duyurmakta devam eden Selefi akımın ilk temsilcileri, düşünce hayatını uğraştıran yukarıda söz konusu ettiğimiz kavramlara saf bilgi sorununu çözme endişeleriyle yaklaşmayı denediler. Fetihlerle birlikte genişleyen İslâm ülkesinin (Daru'l-İslâm) kuramsal ve entelektüel sorunları yanında toplumsal, ekonomik ve gündelik (aktüel) sorunları da köklü bir başkalaşıma uğradı. Sözgelimi bedevilerin yerleşik hayata geçmesi, Arap olmayan kavimlerin İslâm'a girmesi (mevâli) ile toplumun doğal gelişme sonucunda artan karmaşık sorunları vs... Baş gösteren aktüel sorunlara cevap verirken Müslümanlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra ve ilk dört halife devri boyunca, önce Kur'ân'dan sonra Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis metinlerinden cevaplar aramayı geleneksel bir yöntem olarak kullanırlardı. Bu iki kaynakta, soruna doğrudan cevap yoksa, nassın genel ruhuna uygun "ictihadî" mahiyette çözüm aramak yaygın bir tutumdu. Hatta hakkında ictihad yapılmış bir konuda sonradan bir hadis bulunduğunda son tahlilde bireysel görüş olmaktan öte anlamı olmayan bu ictihatlardan vazgeçilir ve Sünnet'e göre işlem yapılırdı. Bu gelenek, İslâm toplumu çok hareketliliğe uğradığı dönemlerde bile özellikle Medine'de egemendi. Sonraları Peygamber Şehri (Medinetü'n-Nebi) olmasından yola çıkılarak Medine'de geçerli olan örf ve uygulama Hadis temeli üzerinde yeniden derlendi ve kaynağı özel yöntemlerle (Hadis Usulü) peygambere dayandırılan uygulama İmam Malik tarafından "Muvatta" adlı bir Hadis mecmuasında bir araya getirildi.[8]

---

8 İmam Malik, *el-Muvatta*, Tahkik M. Fuad Abdülbaki, Beyrut, 1406-1985

Selef akımının bu ilk öncülerine "Ehl-i Eser" deniyordu. Kullandıkları yöntem, doğrudan Kur'ân ve Hadis nassının temel alınması şeklinde belirlenmişti. Bu onların usulünün esasını teşkil ediyordu. Buna karşı merkezi Irak'ta gelişen ikinci bir akım ise hukukçunun bireysel görüşlerinin de ağırlık taşıdığı bir yöntemdi. Sonraları Ebu Hanife'nin temsilciliğini yapacağı bu akıma da "Ehl-i Rey" deniyordu.[9]

Irak halkının genel eğilimi olarak anılan Ehl-i Rey, kıyasa dönük bir düşünce biçimine verilen addır. Belli başlı temsilcileri de Hanefi mezhebinin kurucusu büyük müctehid Ebu Hanife ve onun iki öğrencisi İmam Muhammed ile İmam Ebu Yusuf"tur. Onlar, hükümlerden anlam çıkarırlarken olaylara dayanmayı geçerli bir yöntem şeklinde kullanıyorlardı. Tam bunların karşısında yer alan Ehl-i Hadis ise İmam Malik, İmam Şafiî, Süfyan es-Sevri, Ahmed İbn Hanbel, Davud bin Ali bin Muhammed el-İsfahani gibi muhaddis ve hukukçularca temsil ediliyordu. Bunların izlediği yöntemde hadisi toplamak ve haberi nakletmek önemli bir ilkedir. Ehl-i Haber adı da verilen bu ekolün savunucularına göre, hükümleri nasslara dayandırmak ve gizli-açık kıyastan kaçınmak esas alınmalıdır.[10] Öyle ki İmam Şafiî der ki: "Benim görüşüme (ictihad) aykırı bir haber (hadis) bulursanız bilin ki benim mezhebim bu haberdir."[11] Bu söz Ebu Hanife'ye de isnad edilmiştir.

Önceleri fıkıh ilminin geniş alanı içinde karşı karşıya gelen bu iki görüş arasındaki usûl (metodoloji) tartışması, entelektüel düzeyde Eser ehlinin Selefiye olarak adlandırılmasının belli başlı etkenidir. Selef akımı, İslâm dininin ruhunu ilk Müslümanların (Sahabe) ve onlardan sonra gelenlerin (Tabiîn) doğru ve eksiksiz kavradığı tezine dayanıyordu. Buna göre bizden çözüm bekleyen herhangi bir sorunla karşılaştığımızda, yapmamız

---

9 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 62-3. Tabakat sahibi İbn Sa'd'ın verdiği bilgilere göre, İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'ân'ın şahsi görüşlere göre tefsiri tehlikeli görülüyordu. Hatta müteşabih âyetlere ilişkin soru soran birine Hz. Ömer vurmaktan çekinmemiştir. Emevi dönemi boyunca önemli bir harekete rastlanmaz. En yaygın anlayış Peygamberden sahih senetlerle rivayet edilen bilgiler ışığında Kur'ân'a anlam verme geleneğiydi. Ortaya çıkan ihtiyaca binaen bu alanda ilk adımı ünlü müfessir Taberi'nin attığı söylenebilir.

10 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 107 vd.

11 Şehristani, Age., I, 207.

gereken doğru iş, önce Kur'ân ve Hadis nassının "zâhiri"ne bakmak ve ilk iki nesil (Selef-i Salihin) Müslüman bilginlerin anladığı gibi anlayıp kabul etmektir. Selefi eğilimin iki sabitesinden söz edilebilir: Bunlardan biri her türlü bid'atlara, Asr-ı Saadet'in saf İslâm'ına sonradan katılan şeylere karşı çıkmak, diğeri nassların anlaşılmasında Te'vil yöntemini reddetmek.[12] Görülüyor ki ilk nesil Müslümanların kavrayış tarzına atfedilen değer yanında, nassın zâhir yani dış anlamının olduğu gibi kabul edilmesine de önemle ve doktriner bir tez şeklinde değer veriliyordu. Bu da gösteriyor ki akılcı bir temele dayanan Mûtezile'nin "te'vil" yani nassın zâhir anlamını yorumlama tarzı, belli bir gelişme ve yayılma göstermiştir ki, bu konumuz olan din-felsefe ilişkisini kavramada ileride merkezî bir kavram olacaktır.

Nassların zâhir ifade biçimini te'vil yoluyla anlama konusu ciddi tartışmalara yol açıyordu. Bu, iman ile akıl arasındaki ilişkinin niteliğiyle de ilgili bir sorundur. Çünkü sözgelimi Kur'ân'da Allah'a birtakım insanî organların nisbet edilmesi karşısında eğer te'vil yöntemine başvurulmayacak olursa anthropomorphizme (insan-biçimcilik) yol açabilirdi. Buna rağmen Selefiler'e göre bu organlar -olgusal gereklikler düzeyinde- olduğu gibi kabul edilmeli ve hiç bir şekilde te'vile gidilmemeliydi. Mûtezile ise aksi kanaatte olup "el" türünden bir organın Allah'a nisbet edilmesi durumunda bunun bildiğimiz insan eli değil, "kudret" anlamında olduğunu söylüyor ve mecazın tevilini şart koşuyordu.

Eş'ari kelamcıların görüşü ise biraz farklı görünüyordu. Onlara göre -el vb. organlar- olgusal gerçeklikler şeklinde kabul edilmeli, ancak onları maddi ve tabiî tasavvurlardan kaçınmalıdır. Allah'ın eline(yedu'llah) inanmalı, ama nasıl olduğunu, niteliğini sormamalıdır. Bu, keyfiyetin bilinmezliği ilkesinden hareketle iman ve aklı karşılıklı bir konuma getirmek demektir.[13]

İslâm toplumunun erken dönemde karşılaştığı siyasi ihtilaflar ve bunlara paralel ortaya çıkan görüş ayrılıkları çok sayıda fırkanın doğmasına yol

12 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 31 vd. İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l-Firak Akaidi'l-İslâmiyye*, s. 203 vd.

13 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 61 vd. H. Corbın, Age., s. 122.; M. Şerafeddin, *Eş'ariyye*, Agd., Mayıs-1930, sayı: 15, s. 17 vd.

açtı. Şia, Haricilik, Mu'tezile ve Mürcie böyle bir ortamda teşekkül etti. Şu var ki, İslâm tarihinin erken döneminde baş gösteren düşünce ayrılıklarını tümüyle siyasî ve sosyal çevrenin yönlendirici faktörlerine bağlamak yanlıştır; bu bakış açısı Hegelyen bir paradigmanın İslâm tarihine uygulanması sonucunda belli çevrelerde, özellikle İslâm dünyasının akademisyenleri arasında kabul görmeye başlamıştır.[14] Elbette hiçbir düşünce içinde geliştiği sosyal çevrenin şartlarından tümüyle bağımsız değildir. Nitekim fetihlerle beraber gelişen şehir hayatı, refahın yaygınlaşması, ekonomi ve ticarette gözlenen canlılık,[15] Müslüman dünyanın hem siyasal davranışlarını hem bakış açısını etkilemişir. Ancak bütün bunlar "belirleyici" değil, "etkileyici" faktörlerdir. İslâm düşünce tarihinin Hegelyen paradigmanın etkisinde yeniden yazılmasını ve söz konusu tarihin modern sosyal bilimlerde geçerli yöntemine göre -ki akademik veya modern bilimsel yöntem bundan ibarettir- yeniden okunmasını isteyenler bu iki faktörün yerlerini değiştirmektedirler. Bu, hiç kuşkusuz epistemolojik sistemin de tersyüz edilmesi demektir.

İslâm tarihinin zengin mirasından anlıyoruz ki, salt siyasal amaçlı fırka ve ekollerin zamana karşı dayanıklılıkları yoktur. Haricilik, Mûtezile ve Mürcie'nin günümüz dünyasından bakıldığında İslâm'ın arkaik mezhepleri durumundadırlar. Buna karşılık Tasavvuf, Şiî irfanı ve Selef bakış açısı, günümüz Müslüman dünyanın hâlâ aktüel gündemindeki yerlerini korumaya devam etmektedirler. Bir ölçüde aynı şey Kelam ekolleri için de söz konusu edilebilir. Demek oluyor ki, dönemsel (konjonktürel) olan vardır ve fakat kendi dönemiyle sınırlıdır; saf epistemolojik olan vardır, bu insan tarihinin bütünü için evrensel söylem ve formlar sayesinde varlığını sürdürür. Sosyal ve siyasal olayları belirleyici faktör durumuna geçirip İslâm tarihini dönemsel vetireler perspektifinden okumaya çalışanlar,

14 İslâm toplumundaki mezhep ve görüş ayrılıklarını ağırlıklı olarak siyasal ve çevresel faktörlere bağlayan örnekler için bkz. Ahmed Akbulut, Age., s. 90 vd; Abdülaziz Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 27 vd. Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, İstanbul, 2006.

15 Bu konuda bkz. Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, s. 25 vd.; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, 325 vd.; Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, s. 115 vd.

İslâm epistemolojisini de arkaik mahzenlere gömme gibi bir teşebbüste bulunduklarını bilmiyorlar. Bu, özünde oryantalist olan bir bakış açısının yerleşmesine katkıda bulunmaktadır.

Yöntemle ilgili bu düşüncelerden sonra, akıl ve vahy arasındaki ilişkinin temellendirilmesi sorununa dönecek olursak, Emevîler döneminin sonlarından itibaren Kelam çevrelerinin bu tartışmada aktif roller oynadığını görüyoruz. Kelam, yerleşik kadim inançlar, Mûtezile ve dış etkiler karşısında İslâm imanını akıl temelinde savunmanın kavramsal modeli olarak ortaya çıktı. Doğal olarak Selef çizgisinde toplanan hadis bilginleri bu entelektüel teşebbüse karşı önemli eleştiriler yönelttiler. Hatta Süfyan-ı Sevrî, Ahmed İbn Hanbel, İmam Malik ve İmam Şafiî, Kelam ilmiyle meşgul olmayı haram saydılar. Gazalî'nin verdiği bilgilere göre Mûtezile kelamcılarından Hafs el-Ferd ile tartışan İmam Şafiî'nin; "kişinin şirkten başka her günah ile Allah huzuruna çıkması, kelamcı olarak çıkmasından daha iyidir"[16] dediği rivayet edilir. Ahmed İbn Hanbel de "Kelam sahibi asla iflah olmaz, kalbi daima şüphededir" diyerek Kelamla uğraştığı için Haris el-Muhasibi'ye çıkışmış ve kelamcıları zındık olmakla suçlamıştır.[17] Benzer bir zındıklık tanımlamasını Ebu Yusuf'un da yaptığı söylenir. İmam Malik, Kelamcılar'a Ehl-i Ehva adını verir ve hatta onları bid'atçı kabul ettiğinden şehadetlerine başvurulamayacağını iddia ederdi. Hasan Basri'nin de Kelamcılarla düşüp kalkmayı hoş karşılamadığına dair rivayetler vardır.

Selefî önderlerin bu katı tutumuna rağmen, Kelam bakış açısının İslâm tarihinde önemli taraftarlar topladığı unutulmamalıdır. Muhtemelen Fahruddin er-Razi, Taftazani vb. büyük şahsiyetler yanında bu konuda İmam Gazalî'nin yaptığı katkılar da önemlidir. Gazalî, Kelamcıların en çok eleştiriye konu oldukları "cedel" meselesini ele alır ve yöntemi ilk defa Hz. Ali'nin kullandığını söyler.[18]

---

16 Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, I, 239.

17 Gazalî, İhya, I, 240.

18 Hz. Ali, Cemel vak'asından sonra müzakerelerde bulunmak üzere Abdullah İbn Abbas'ı Hariciler'e gönderdi. Abdullah:

- İmamımız Hz. Ali'den ne istiyorsunuz? diye sordu. Onlar:

- Eğer savaş hakkı ise, neden yenilen taraftan ganimet ve cariye almıyor, dediler.

Gazalî'ye göre Kelam'ın sakıncalı tarafı, bu ilimle uğraşanların sahabelerin kullanmadığı cevher, araz vb. yabancı kökenli terimleri kullanmaları ise, bu çok da tutarlı bir itiraz sayılmaz. Çünkü bu gibi terimler, yalnız Kelam'a değil, meramı anlatmak üzere her ilme, bu arada fıkıh, hadis ve tefsire de girmiştir. Belirli bir maksadı anlatmak amacıyla yeni terimleri kullanmak, mübah işlere mâtuf olmak üzere yeni kap ve araçlar icat etmeğe benzer ki, bunun bir sakıncası yoktur.

Eğer sakınca tarafı anlam ise, amacımı Şeriat'ın anlattığı gibi âlemin yaratıldığından (hudûs) Allah'ın birliğine, zat ve sıfatlarına delalet eden delilleri bilmektir. Allah'ı delil (kanıt) ile bilmek niçin haram olsun?

Yok eğer sakınca ilmin gerekli kıldığı düşmanı susturmak, taassub ve münakaşa ise, bunun kaçınılması gereken bir haram olduğuna itirazımız yok. Nitekim fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinin de sebep olduğu önderlik tutkusu, kibir, böbürlenme, kendini beğenmişlik halleri de kaçınılması gereken haramlardır. Ancak bu türden yasaklara sebebiyet verdiği halde bu ilimlerden vazgeçilmez iken, Allah'ın birliğine kanıtlar getirmek ve bu hususta mücadelelere girişmek niçin sakıncalı olabilir? Gazalî, Allah "burhanınızı getirin" (27/Neml, 64)[19] âyetlerini örnek verir.[20]

Gazalî, ilke olarak taklide karşı olmakla birlikte, herkese özellikle ayağının kayma ihtimali olanlara Kelam'ı değil, bilen bir adama bağlı olmayı önerir. Kendisine dinî bilgiler yeni telkin edilen kimseyi Kelam meclislerinden uzakta tutmakta yarar var. Çünkü mücadele, ıslah etmekten çok ifsad eder. Bir inancı (gelişi güzel ve ehliyetsizce) cedel ile savunmağa çalışmak, ağacı kuvvetlendirmek için demir topuzlarla dövmeğe benzer. Buna rağmen cedel ilmi kendi başına ne salt kötüdür ne de salt iyidir. Gazalî'ye göre

Abdullah:

- O dediğiniz müslümanların birbirleriyle yaptıkları savaşlarda değil, kâfirlerle yapılan savaşlara ait bir hükümdür. Dikkat edin, Cemel olayında Hz. Aişe karşı tarafta idi ve esir oldu. Eğer cariye olarak hissenize düşecek olsa, Kur'ân'ın sarahatiyle mü'minlerin annesi olduğu halde, ona kim cariye muamelesi yapabilecek, diye sordu. Onlar:

- Hayır, yapamazdık, dediler ve bu cedel (tartışma) sayesinde aklı başında iki bin kişi iddialarından vazgeçip Halife'nin yanında yer aldı. Gazalî, *İhya*, I, 244.

19 Ayrıca bkz. Yunus, 68; En'am, 149, Hud, 32; Şuara, 23-30, Bakara, 23.

20 Gazalî, *İhya*, I, 241-242; Ayrıca bkz. Gazalî, *el-İktisad, fi'l-İ'tikad*, s. 10 vd.

herkesin Kelam'la uğraşması gerekmese bile, her memlekette o muhitteki bid'atçıların ortaya attıkları bid'atleri önleyecek bir kelamcı bulunmalıdır. Gazalî açısından Kelam'la uğraşmak farz-ı kifaye'dir. Halkın Kelam karşısındaki tutumlarının nasıl olması gerektiğini anlatmak için "İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam" adlı bir risale de yazmıştır.[21]

Gazalî'nin belli ki önde gelen Selefilere karşı savunmasını üstlendiği Kelam'ın genel kavramsal modelinde akıl önemli bir parametre olmakla beraber, yine de vahy ile çatışma konumunda değildir. Bu türden hipotetik bir görüşü zaten Kelamcılardan çok Mûtezile ortaya atacak ve sonraları Meşşaîler, aklı Hakikat arayışında epistemolojik bir değer şeklinde tanımlayacaklardır.

Konumuz olan din-felsefe ilişkisi açısından ana hatlarını çizmeye çalıştığımız bu gelişme çizgisinde, sorunun ortaya konuluş tarzını belirleyen vahy-akıl ilişkisinde iki alan sayılabilecek bir eğilim henüz görülmemektedir. Gelişmesi süresince nakil ile akıl arasındaki karşılıklı ilişkiyi hassas bir noktaya taşıyacak, hatta İbn Rüşd'ün "te'vil" doktrinine ilham kaynağı olacak ilk dönem Mûtezile düşünürlerinde bile bu konu belirgin bir şekilde gündeme alınmış değildir. Ortaya çıkmış ve düşünme ilkelerini belirlemiş bütün akımlarda İslâmî özü bulup ona ulaşma çabası, bireysel zihni ve entelektüel varlığın alanını tanımlayıp belirleyen nasslardan hüküm çıkarma yöntemi olan ictihad'ta bile "rey" yani insanın özel görüşü ve akıl gücü ile gerçeğe ulaşmanın en güvenilir aracı şeklinde telakki edilmektedir. Başka bir deyişle İslâmiyet'ten önceki kültürlerde ve özü ilahi olan dinlerde mutlaklaştırılmış iki düşünme biçimi olarak vahy ile akıl karşı karşıya gelmemiştir. Söz konusu doktriner akımlardan hiçbiri aklı salt bir düşünce aracı şeklinde görme temayülünde değildir. Bir ileri safhada klasik gündemine akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi aklın lehinde olmak üzere ele alacak olan Mûtezile'ye karşı nakli temel alan Selefi akım şiddetle karşı çıkacak ve sorunun vahim boyutlar kazanmasını engelleyecektir. Şunu belirtmeli ki, felsefi düşünme alışkanlığına Mûtezile'nin belli bir ölçüde yardım ettiği düşüncesi öteden beri yaygındır. Bu bir yönüyle doğrudur; çünkü gerçek

21 Gazalî, *İhya*, I, 245-249; Ayrıca bkz. *İlcamu'l-Avam an ilmi'l-Kelam*, s. 3 vd.; S. Uludağ, Age., s. 73 vd.

şu ki, birtakım âyetleri belli bir sistematik içinde te'vil etme geleneğinin başlangıç noktasında Mûtezile yer almaktadır.

Belki burada "Selefi akım"dan neyi anladığımıza bir açıklık kazandırmak gerekecektir. Bilinen şu ki, tanımı, içeriği ve kesin sınırları yapılmış bağımsız bir Selefi ekolden hiçbir zaman söz edilemez. Burada Selef genel adı altında toplanan şey, herhangi bir politik veya kelamî problem karşısında doğrudan Kur'ân ve Sünnet'in zâhiri ifadelerinden hareketle tutum alınmasıdır. Bu anlamda Mürcie ve sonraları Ehl-i Rey ve Ehl-i Eser tarafında yer alan çok sayıda muhaddis ve fakih de bu genel tanıma dahil edilebilirler.

Konumuz açısından sorunun önemi şudur: Mûtezile gibi yer yer kelam/teoloji örtüsüne bürünmüş politik bir eğilimin akla yaptığı aşırı vurgu ile Meşşâîler'in aklı epistemolojik bir kavramsallaştırmada anahtar terim durumuna yükseltmeleri karşısında Selefi bakış açısı nassa öncelik ve belirleyicilik vermekle entelektüel hayatta özel bir tavır alışın gelişmesine katkıda bulunmuştur. İslâm düşünce hayatının,

a. Kur'ân ve Hadis nassları,

b. Bedevî Arap geleneğinin kültürel ve sosyal formları ile

c. Yunan, İran ve Mısır merkezli felsefe ve irfan sistemleri arasında kurulan çok yönlü münasebetin genel bir açılımı olduğu söylenebilir.

Düşünce hayatının farklılaşıp zenginleşmesinde doğrudan veya dolaylı politik tercihler ve mücadeleler hangi oranda rol oynamış olursa olsun, sonuçta İslâm düşüncesi felsefî ve entelektüel boyutlarda evrensel bir tezahürdür. Bunu ele alırken, düşünce hayatını salt politik çatışma veya yöresel etkilere indirgemek veya aksi yönde bunlardan soyutlamak yanlıştır. Ancak biz burada, bu zengin mirasın daha çok düşünce yönüyle ilgiliyiz ve doğal olarak bu olayda Mûtezile'nin konumu bizi yakından ilgilendirmektedir.

MÛTEZİLE'NİN AKIL TANIMI

Genellikle Mûtezile adında bağımsız fikri ve doktriner bir akımın, Vasıl İbn Ata (h. 131 / m. 748)'nın Hasan Basri (h. 110 / m. 728)'nın meclisinde meydana gelen bir tartışma sonucunda kendisi için Hasan Bas-

ri'nin "Vasıl bizden ayrıldı (İ'tazele anna)" demesi üzerine çıktığı kabul edilir. Bu tarihsel bakımdan doğru olmakla birlikte, daha önceleri İmamet olayında Hz. Ali ve karşıtlarına karşı tarafsız kalan Sa'd İbn Ebi Vakkas ve çevresine de isim olarak verilmişti.[22] Ancak bu dar sahabe çevresinin doktriner anlamda bir özellik taşımadığı açıktır.

Belli başlı ilkelerden hareketle ve kendi içinde tutarlı bir kavramsal çerçeve sunmak anlamında Mûtezile'nin ilk çıkışında Allah'ın zatının her türlü tecsim ve teşbihten uzak tutulması düşüncesi hakimdi. Tevhid inancı, türü ne olursa olsun izafi, nisbi ve sınırlı yakıştırmalara karşı korunmak isteniyordu. Mûtezile, bireyin özgürlük düşüncesini de temel alıyor, bununla insanı "insan teki birey" olarak kendi eylemlerinden sorumlu tutmayı amaçlıyordu.

Hatırlatmak gerekir ki, burada sözü edilen 'birey' Batı aydınlanmasında formüle edilen 'birey'le ilişkili değildir. Aydınlanmanın bireyi 'ne Tanrı ne Efendi' sloganıyla hareket edip müteal olanla ilişkisini kesmiş, akli düşünmeyi ilahi kökünden ve hakikatinden koparıp kendi yolunu kendisi çizme iddiasında bulunmuş yeni tür insandır. Mûtezile ise dinin naslarını tanıyor, müteal olanla bağını canlı tutuyor, hatta bir ve tek olan Allah inancını (Tevhid) en iyi kendisinin temsil ettiğini iddia ediyordu. Benzer şekilde Mûtezile veya burhan ehli filozofların akılcılığı da Batı rasyonalizmindeki akılcılıktan tamamen farklıdır. Mûtezile ve hatta Meşşâîlerin modern düşünce ile besleyici ilişkiler içinde olduğunu söylemek basit bir analojiden başka bir değer ifade etmez.

Mûtezile'nin sıhhatli kaynaklardan gücünü almayan dini söylem ve retoriklerle kritik düşünceyi getirdiği de söylenebilir. Sonradan dine karış-

---

22 Daha önce gördüğümüz gibi, İmamet olayı üzerine ilk Müslümanlar arasında görüş ayrılığı çıkmıştı. Hz. Ali'yi savunanlara karşı Talha, Zübeyr bin Avvam ve Hz. Aişe gibi ona taraftar olmayanlar da vardı. Ancak Muhammed bin Mesleme, Abdullah İbn Ömer ve Üsame İbn Zeyd ibn Harise gibi zatlar da Sa'd İbn Vakkas etrafında toplanıp olayın dışında kalan (ihtilaftan itizal eden) bir topluluk vardı. İşte buna ilkin isim olarak Mutezililer dendiği kaydedilir. Bkz. Prof. Neşet Çağatay-Prof. İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 108; Şehristani, Age., I, 30; Abdulcabbar, Age., s. 234; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 80; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü fikril-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 373; Fazlurrahman, *İslâm*, 122; M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 263.

tırılan ve dinin kendi formları içine yerleştirilen birçok mitolojik, hurafe ve uydurma unsuru bilgilere karşı çıkan Mûtezile düşünürleri, daha sonraki dönemlerde Kur'ân metninde geçen birtakım bilgileri aynı kritik çerçeveye oturtmak için bu sefer bazı âyetleri asıl sözlük anlamlarından kaydırarak, onlara akılcı bir temel üzerinde mecazi anlamlar yüklemeyi denedi. Ne var ki bu, gelenekselleşme şansını hiçbir zaman bulamayan bir deneme olmaktan öteye geçemedi ve hatta Mûtezile'nin genel eğilimi bile olamadı.

Mûtezile'nin İslâm düşünce tarihine kattığı yeniliklerin başında "akıl" kavramına yüklediği kendi doktriner içeriği gelir. Allah'ın tevhid sıfatından başka Allah ile birlikte başka unsurlara ezelilik niteliğini verme endişesiyle diğer sıfatlarını tanımaması, kişiyi kendi eylemlerinin tek sorumlusu konumuna geçiren bireysel özgürlük anlayışı, adalet kavramına bağlı kulun kendi eylemlerinin yaratıcısı sayması, büyük günah işleyen kişinin tevbe etmemesi halinde ahiretteki durumu (el-menzile beyne'l-menzileteyn) ile ma'ruf olanı (doğru, güzel, iyi, faydalı) emretme ve münker (yanlış, çirkin, kötü, zararlı) olanı nehyetme, yasaklama ilkesine diğer mezheplerden farklı bir anlam yüklemesi gibi kendine özgü sayılan düşünceleri yanında, onun akıl anlayışı din-felsefe ilişkisinin genel sınırlarını çizmesi bakımından özel bir önem taşır.

Mûtezile nassları açıklamaya çalışırken akla merkezi bir önem yüklüyordu. Ona göre nass gerçekliğin bilgisini veren bir bilgi kaynağı olarak bir tür aklın açıklayıcı gücüne muhtaçtır. İyi ve kötü (hüsn ve kubh) kavramlarının ahlâkî içeriği de bu çerçeve içinde anlaşılabilir. Onlara göre, bir şey tanımı gereği iyi olduğu için emredilmiş, bir şey de yapısı ve tanım gereği kötü olduğu için yasaklanmıştır. Ve tanım gereği (zatı itibariyle) iyi ve kötü olan hükümleri akıl bilebilir. En iyi ifadesini Eş'ari kelam geleneğinde bulan Sünni akım ise bunun tam karşıtında yer almıştır.

Mûtezile'nin önemli iddiaları arasında yer alan bir tezine göre, aklın arazları bilebileceği konusudur. Bu durumda Kur'ân arazlardan ibaret sayıldığından, Allah'a ve Resulü'ne delil olamazdı. Geriye insanın tasarruflarında akıl biricik yol gösterici olarak kalıyordu. Bu durum İslâm tarihinde aklın ciddi bir problem olarak kendini göstermesinin Mûtezile eliyle olduğunu göstermektedir. İçlerinde öylesine aşırı ve ölçüsüz görüşler öne

süren alt-fırkalar çıktı ki, bunlar sonunda inanç (akaid) konularında da aklı tek hakem durumunda ele almaya başladılar. Bütün delil ve her türlü kıyasın belirleyici faktörü akıl oldu; öyle ki zeki ve espritüel kişiliğiyle tarihe geçen Cahız şöyle diyordu: "Kesin (ve son) hükmü yalnızca akıl koyar; açıklayıcı bilgi sadece akla aittir." Belki bunlar bir ölçüde modern rasyonalizmin nüveleri sayılabilir. Ancak bunların marjinal kaldığı, Mûtezilenin ana gövdesi tarafından genel kabul görmedikleri de hatırlanmalıdır.

Bu bağlamda Cübbailer'i anlatan Şehristani'nin bu fırka ile ilgili kullandığı ifadeler ilginçtir: "Onlar (adeta) akılcı bir şeriat vaz'ettiler, nebevî şeriatı reddettiler. Onlar bakış açısından hükümlerin tespiti, itaat vb. konularda akıl egemen oldu; kendilerine karşı çıkanları koyu cehalet ve Haşeviye(ci) olmakla suçladılar."

Mûtezile akla bu merkezî önemi verirken doğal olarak varolan sistem karşısında zorlanacaktı. Çünkü vahyin yol göstericiliğinden bağımsız olan ve diğer kültürlerde bir tür mutlaklaştırılan aklın vardığı sonuçlar ile İslâmî bazı hükümler bir yerde çatışabilirdi. Sünni Kelam geleneği, nassları açıklamada akla önemli bir rol yüklemekle birlikte, kalkış noktasında nassı belirleyici ilke kabul ediyordu. Nitekim uzlaşmanın büyük güçlükler çıkardığı yerlerde Mûtezile te'vil yoluna sapmak zorunda kaldı ve aklın mutlak doğru kabul ettiklerinin nassın ruhunu yorumlamada te'vilin geçerli bir yöntem olabileceğini savundu. Mûtezileye göre akıl nasstan (nakil) üstündür; çünkü akıl, bir önce doğru kabul ettiği şeyi bir sonraki aşamada yanlışlamaz. Ama nakil bir önce emrettiği şeyi, bir sonraki aşamada yürürlükten kaldırabilir (nesh).

Sonraları Sünni Kelamın da paylaşacağı Mutezili görüş, adeta akıl ile vahyi özdeşleştirdi. Aklın nakille çatışması varsayılsa bile aklın nakli yorumlaması ilkesinin getirilmesi konumuz bakımından önemli bir husustur; çünkü Mûtezile tanım gereği naklin akılla çatışmaması gerektiğini, aklın uygun gördüğünü naklin de uygun gördüğünü savunuyordu. Buna göre Hakikat'in Bilgisi nakil gibi akıl ile de elde edilebilirdi. Bu da gösteriyor ki, Mûtezile aşırılaştırılmış bir söylem kullanarak aklın nassın üstünde olduğunu öne sürmesi, nihai tahlilde her ikisinin uyum içinde olduklarını söylemesine engel teşkil etmiyordu. Mûtezileye göre, nassın insanlar

tarafından asıl amacına ve muhtevasına aykırı tefsir veya tevil edilmesiyle akılla çatıştığını farzedilir. Yoksa, doğru bir akıl hakikat ifade eden nassla uyuşur, onu teyid eder. Başka bir ifadeyle temelde nass akla uygundur ve hakikati ifade eder, ancak bu hakikatin her akıl tarafından kavrandığı iddia edilemez, işte bu durumlarda akıl ile nakil arasında çatışma ortaya çıkar. Bu, Mûtezile'nin nassı (Vahyi) inkar etmediğinin açık belirtisidir ki, bu husus Mûtezile'yi Yunan felsefesindeki akılcılardan ve modern rasyonalistlerden ayırır.

Mûtezile'nin yine de bu ısrarlı akılcılığı ve te'vil doktrini sonraları İbn Tufeyl gibi İşraki filozoflara -ancak akıl "işrak" düşüncesiyle rafine edilecek- ve özellikle İbn Rüşd'e elverişli bir zemin hazırlayacaktır. Mûtezile Sufi doktrinleri ve Şiiliği de derinden etkilemiştir.

Ancak Mûtezile'nin gerçek amacı, daha önce Filon'da görüldüğü gibi İslâmiyet'i felsefeye göre üstün bir konuma geçirmek değildi. Mutezili düşünürler zamanında felsefe henüz gündeme gelmemişti. Şu halde Mûtezile'yi İslâm toplumunun pek erken tarihinde ortaya çıkan bir iç akımı şeklinde tanımlayabiliriz.

Son tahlilde İslâm toplumunun akılcı kanadını teşkil eden bu akım, bir dönem Müslümanları ile Selefi akımın aksine Kur'ân'ı tefsir alanında önemli çalışmalar koydu. Ahmed İbn Hanbel gibi hadisten başka bilgi kaynağını tanımayan, bireysel akılcılığın, Kur'ân'ı yorumlama girişimini sakıncalı bulan Selefiler etkin faaliyetler gösterirken, Mûtezile bilginleri nassları son sınırına kadar akılcı yöntemlerle yorumlamaktan çekinmediler. Bu alanda Şerif Murtaza Ebi'l-Kasım Ali İbn Tahir (h. 436)'in "Muhadarat" adlı eseri ile bugüne kadar Sünni ilim çevrelerinin de sık sık başvurduğu Zemahşeri'nin "el-Keşşaf" adlı tefsiri iki önemli örnek sayılır.

Mûtezile, güçlü bir akım olarak, ilk çıkışında Yunan felsefesinden etkilenmemekle birlikte, hemen hemen diğer bütün kültürlerde ve dinlerde -bir bakıma tabiî yollarla- ortaya çıkan bir sorunla karşı karşıya bulmuştu kendini. O da, tevhid düşüncesine aykırı düşen sapmalarla uğraşmak; Allah'ın insana benzetilmesi; Allah'a el, ayak, göz türünden insanî organlar, yön gibi özelliklerin nisbet edilmesi; hareket, mekan üzerinde yer değiştirmek; insan gibi Allah'ın gazab, sevinç veya üzüntü duyup duymadığı vb. konular.

Birtakım Kelamcı ve bilginler, bu türden sorunlarla uğraşanlar, bazan ileri gitmeğe cesaret edemedikleri alanlarda susmayı, "tavakkuf etmeyi" yani durmayı tercih ediyorlardı. Ünlü bir Kelam bilgini Ubeydullah İbn Hasan el-Anberi böyle bir yöntem izledi.[23] "Tavakkuf", başta Ebu Hanife olmak üzere birçok bilgin için söz konusu edilse de, Mûtezile'nin açıklamayı gücü dışında kabul ettiği herhangi bir sorun veya bu akım içinde yer alıp da bu yola başvurmuş herhangi bir Mutezili'ye genellikle kaynaklarda rastlanmaz.

Ancak şu da hatırlanmalı ki, Mûtezile düşünürleri, Yunan felsefesi gibi -ki bu Filon için tam anlamıyla söz konusu idi- İslâm dışında bağımsız bir alanda geliştirilmiş ve farklı bir gerçeklik dünyasının felsefi telakkileriyle haşır neşir olmuş disiplinlerle hiçbir zaman karşı karşıya gelmediler. Ortaya sürdükleri konuları tartışırlarken bu bakımdan başka yabancı normları kullanmıyor ve dini felsefe ile uzlaştırma gibi endişeler taşımıyorlardı. Onların önde gelen kaygısı, yine bizzat Kur'ân'dan hareketle düşüncelerine açıklık getirmek, bunu yaparken insanî bireysel aklı açıklayıcı bir model olarak kullanmaktı.[24]

Herhalde İslâm düşünce tarihinde Mûtezile'yi özgün kılan da, bu onun içinde geliştiği sosyal çevrenin kendisi ve bu kendine özgü çevrede karşılaştığı düşünce sorunlarına verdiği cevaplar olmalıdır.

ŞİİLLİK VE TASAVVUF'UN BATÎNİLİĞİ

Din-felsefe ilişkisinin Şiilik ve Tasavvufta kazandığı anlam üzerinde ayrıca durulmayı gerektirir. Ancak biz burada konunun sadece bizi doğrudan ilgilendiren yönü üzerinde ve ana hatlarına işaret etmekle yetineceğiz. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Tasavvuf'un akıl tanımına sıra gelecektir.

Başlangıçta Hz. Ali'ye imamet meselesinde taraftar olanlar şeklinde ortaya çıkan Şiilik, özellikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da acımasızca şehit

---

23 M. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l-Asr el-Vasit*, s. 133.

24 M. Yusuf Musa, Age., s. 132. Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 42-43.; A.S.Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 115; Prof. Dr. Ebu'l-Vefa et-Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 181.

edilmesinden (m. 680) sonra Emevîler ve Abbasiler dönemleri boyunca kendine doktriner bir temel buldu. Akımın fıkıh (hukuk) ve siyasal yanı bir tarafa, Ehl-i Beyt'in her alanda belirleyiciliğini savunan doktriner temeli İslâm'ın bâtınî (içsel-manevî) yorumuna dayanır. Sonraları sufilerce de benimsenecek Şii görüşüne göre, Hz. Ali, Peygamber'den İslâmiyet'in bâtınî yorumunu özel bir ilim aracılığıyla devralmış, sonra bu ilmi Ehl-i Beyt imamlarına intikal ettirmiştir. Siyasal iktidarın önderliği ve imamet hakkı yanında Peygamberin bıraktığı öne sürülen vasiyetin en önemli boyutu bu olsa gerektir. Ancak Sünnî Tasavvuf akımlarının manevî imamet hakkının da vasiyet yolu ile Hz. Ali'ye intikal ettirildiği yolundaki Şii görüşü paylaştıklarını belirtmekte yarar var. Nitekim birçok Sufi doktrin İslâmiyet'in bâtınî yorumunu öğrenme alanında Şiiler gibi Hz. Ali'yi İmam (önder) kabul eder ve çok sayıda tarikat kendi zincirini ona dayandırır.

Özellikle Şiiliğin kendi doktriner ilkelerine kabul edilebilir bir meşruiyet bulmak amacıyla nassların zâhir anlamlarından ayrı bâtın anlamları konusuna getirdiği boyut, sorunu hemen hemen her dönemde duyarlı bir hüviyete büründürmüştür. Çünkü Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye bıraktığı "manevi bilgi" mirası konusu, imamlarda vahyin devam ettiğinin değişik bir ifadesinden başka bir şey değildir. Oysa geleneksel anlayışta Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) nübüvvet zincirinin son halkasını teşkil ettiğinden onun vefatıyla vahy de kesilmiş kabul edilir. İmamlar'da vahy'in devam ettiği düşüncesi, sistemi ister istemez karmaşık bir zemine oturttuğundan, nebi (peygamber) ile nebi olmayanın ayrımını güçleştirir. Bu karmaşık ve tabiatı gereği hassas konu, sonraları "nübüvvet (peygamberlik)" ile "velayet" arasında açıklayıcı bir ayrım getirmekle çözümlendi. Buna göre, İmamlarda bir tür vahy devam ederken ve dinin manevi yorumu onlarda kesintiye uğramazken, zâhir, şeriat veya hukuk yanı Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) ile artık kesintiye uğramış kabul edildi. Bu görüş ve ayırım, veliyi peygamberden bir alt dereceye indirmek suretiyle sistemi kurtarmaya yönelik olarak geliştirilince, zâhir-bâtın konusu da hiç değilse kendilerince anlaşılır bir temele dayandırılmış oldu.

Tabii olarak birçok bilgin bu teze de şiddetle karşı çıkacaktı. Nitekim sözgelimi İmam Gazalî, Peygamberden aktarılan söz konusu ilmin yalnız

Hz. Ali'ye değil, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi diğer seçkin sahabelerce de bilindiğini öne sürdü.

İslâmiyet'in bâtıni yorumunda ortak bir anlayışı paylaşan Şiilik ve birçok Sufi akım, bu alanda Mûtezile'den iki esaslı noktada ayrıldılar: Birincisi, nassların zâhir ifadelerini te'vil işinde Mûtezile'den çok ileri gitmeleri; ikincisi bu yöntemlerini geleneksel bir bilgi türü olarak Hz. Ali'ye dayandırmaları. Tabii, bütün Sufi doktrinler için aynı şeyi söylemek haksızlık olur; sözgelimi Nakşibendilik kendi silsile zincirini Hz. Ebu Bekir'e dayandırır. Bir diğer önemli nokta da şudur: Özellikle Şii doktrin, imamet, Ehl-i Beyt, imamlar ve Nur-i Muhammedî gibi düşüncelere Kur'ân'ın zâhir ifadelerinden hareketle doğrudan destek bulamazdı. İslâmiyet'in bâtınî ve manevî yorumu yöntemiyle buna imkân bulabilirdi. Zaman zaman bu yöntemin kullanılmasıyla zengin bir irfan felsefesinin geliştirilmiş olması yanında, şaşkınlık verici düşünceler de geliştirilmiştir.[25]

---

25 M. Yusuf Musa, bâtınî-sufi tefsire bir örnek gösterir: 1) Abdurrahman Sülemi Nisaburi (h. 412): Kitabu Hakaiki't-Tefsir, 2) Muhyiddin İbn Arabi'nin tefsiri, 3) Abdurrazzak el-Kaşani (h. 887): Te'vilatü'l-Kur'ân. Kur'ân âyetlerinin Sufi (bâtın) gelenekte nasıl anlamlandırıldığına bir örnek: Yasin sûresi, 36/13-17; "Sen onlara o şehir halkının (Ashab-ı Karye) örneğini ver; hani oraya elçiler gelmişti. Hani biz onlara iki (elçi) göndermiştik, fakat onlar ikisini yalanlamışlardı. Biz de (iki elçiyi) bir üçüncüsüyle güçlendirdik; böylece dediler ki: "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz". Dediler ki: "Siz, bizim benzerimiz olan bir beşerden başkası değilsiniz. Rahman (olan Allah) da herhangi bir şey indirmiş değildir. Siz yalnızca yalan söylemektesiniz." Dediler ki: "Rabbimiz gerçekten sizin için gönderilmiş elçiler olduğumuzu bilmektedir, bizim üzerimizde apaçık bir tebliğden başkası yoktur." Bu âyetin bilinen zâhir anlamı, Allah'a isyan halinde olan bir şehir halkına önce iki, sonra onları güçlendirmek üzere üçüncü bir elçiyi göndermiş olmasıdır. Halk ise Allah'a itaate çağıran bu elçilerin çağrısını reddediyor. Sufi tefsir geleneği ise bâtınî yorumla bu üç elçinin bilinen beşer-elçi olmadığını, âyetlerin ruh, kalb ve aklı sembolize ettiğini, şehir halkının da insan bedenine işaret ettiğini söylüyor. (Kaşani'nin Tevilatu'l-Kur'ân Tefsiri, Yasin sûresi)
Şii tefsir geleneğine örnek: 91/Şems sûresi, 1-4; "Güneşe ve onun parıltısına and olsun. Ona uyduğu zaman aya, onu (güneş) parıldattığı zaman gündüze, onu sarıp-örttüğü zaman geceye..." Bilinen tefsir, Allah'ın bazı tabiat olaylarına ve nesnelere kasem etmesidir. Şii tefsir ise bunlara oldukça değişik bir anlam yükleyerek, âyetlerde geçen güneşin, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'i; ayın, Hz. Ali'yi; gündüzün, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i ve gecenin de Emevîleri sembolize ettiğini öne sürüyor. (M. Yusuf Musa, Age., s. 136). Ayrıca ma'sum İmam için bkz., el Hayat, I, 145. Ancak bu bütün Şii tefsir geleneğinin bu şekilde olduğu anlamına gelmez. Şii tefsir geleneği, az farkla Sünni tefsir geleneği gibi belli bir usule dayalıdır. Bu konuda Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai'nin 21 ciltlik El Mizan fi Tefsir'il-Kur'ân (Tahran, 1397) adlı tefsiri iyi bir örnektir.

Abbasi yönetiminin düşünce hayatıyla yakından ilgilenmesiyle birlikte gelişen verimli dönemde, gerek Tasavvuf gerekse Şiilik, Mûtezile'nin de belli alanlarda onlara katılmasıyla felsefeyi İslâm'a katmaya başladılar. Bugün de Mûtezile ve ileride gelişen Meşşaî felsefe, İslâm dünyasında Batıdakine benzer "akılcı akımlar" olmaya iki önemli aday görenler vardır; mesela Muhammet Arkun ve bir ölçüde Fazlurrahman vb. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi, bu tamamiyle uzak mesafeden bir benzetmedir. Nitekim Mûtezile'nin sonraları Şiilik-Tasavvuf ve diğer koldan ikinci dönem Sünnî Kelam'ın içinde erimesi, Meşşaî felsefeye özellikle İbn Sina ile İşrakîliğin katılması, böyle bir gelişmeye fırsat vermedi; dolayısıyla vahy-akıl veya din-felsefe ilişkisinin belirlenmesinde baş gösteren sorunsal, Batı da olduğu gibi din-bilim düalizmine veya iki alan çatışmasına dönüşmedi.

Felsefe ve İrfan hareketi, İslâmiyet'in bâtınî yorumunu üstlenen Şiiliğin kişiliğinde, eski kültürlerde kısa zamanda kaynaştı. Sünnî İslâm ise İslâm öncesi bu kadim kültürlere karşı direnme yolunu seçiyordu. İşte Mûtezile akımının, bu kesin karşı çıkışı nisbeten yumuşattığı, eski fikir havzalarıyla temasın kurulmasına yardım ettiği söylenebilir. Şiiler, Hermetik-Pisagorik akıma ve Yunan-İskenderiye ilim ve felsefesine çok yakınlık gösterdiler. Esasında Sünnilik, Orta Arabistan bölgesi müslümanlığının belirgin etkisi altında kalarak geliştiğinden -ki tamamiyle bu etkinin ürünü sayılması elbette doğru değildir- Güney-Doğu Asya, İran ve Irak'ta yaygınlık kazanan Şiilik, öteden beri Yunan-İran, hatta Hint-Yunan temasına hiç de yabancı olmayan bir iklimde gelişme gösterdi ki, bu hiç de tesadüfi değildir.[26]

Buna rağmen gerek Şiilik ve Tasavvuf, gerekse Sünni doktriner bütün akımlar, eski kutsal doktrinlerin özünde tevhid olan kültürlerle temasa geçişleri, eski İran, Hint, Yunan, Mısır-İskenderiye ve hatta Yahudi-Filon düşünceleriyle verimli bir alış-verişe girmeleri İslâm dininin özünde din-bilim çatışmasının çıkmasına, vahy-akıl şeklinde iki bağımsız ve mutlak

---

26 S. Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 59 vd. Şiiliğin İslâm düşünce hayatında ve irfan mirasındaki önemi ortalama Sünniler'in tahmininden fazladır. Bu konuda bkz. el-Kummî, *Risaletü'l-İ'tikadiyye el-İmamiye*, s. 17 vd.; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 21 vd. Mutahharî, *Adl-i İlahi*, s. 55 vd.; Allame Tabatabai, *İslâm'da Şia*, s. 21 vd.

alanın teşekkülüne yol açmadı. Her akım, kendi doktriner ilkelerinin bütününü, bir olan Hakikat'i açıklamaya yarayan bir model, bir araç olarak telakki ediyordu.

FETİHLERİN BEDELİ: DİN-FELSEFE KARŞILAŞMASI

Miladi 622 yılında Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Mekke'den Medine'ye yaptığı hicret, İslâmî takvimin başlangıcını ve İslâm devletinin kuruluşunu sembolize eder. Medine'de geçecek on sene içinde, Peygamber bir yanda yeni tebliğ edilen ilahi vahyi pratik hayata geçirirken, öte yandan Arap yarımadasında kendisine karşı baş gösteren bütün direnişleri kırmaya çalıştı. Hicret ile Peygamberin vefatı arasındaki kısacık (m. 622-632) zaman içinde Müslümanlar iki milyon metrekarelik geniş bir alanı genç İslâm devletinin sınırlarına katmayı başardılar. Bu arada Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) içerde düzeni kurmaya çalışırken, dönemin en güçlü imparatorluklarını İslâmiyet'e davet etmeyi ihmal etmedi; İran, Bizans, Mısır ve Körfez hükümdarlarına birer elçi gönderdi.

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in vefatından (632) sonra ilk halifeler zamanında da fetihlere devam edildi ve 635 yılında Şam, 637 yılında Kudüs İslâm topraklarına katıldı. Müslümanlar daha Hz. Ömer zamanında yukarı Mezopotamya'ya doğru uzanmış, Kadisiyye savaşında büyük İran İmparatorluğunu çökertmişlerdi.

639-641 yılları arasında Mezopotamya'nın fethedildiğine ve Mısır Babilonyasının düştüğüne tanık oluyoruz. Bu olayın üzerinden bir sene geçmeden Bizanslılar, kadim kültürlerin en büyük merkezi olan İskenderiye'yi boşaltmak zorunda kaldılar. Müslümanlar, acemisi oldukları halde 649 yılında ilk deniz seferlerini yaptılar ve Akdeniz'in önemli stratejik adası olan Kıbrıs'a çıktılar. Deniz savaşlarında biraz daha deneyim kazanmaları onları 654'te Rodos adasına da bir sefer düzenlemeye sürükledi. 658 yılında Mısır alındı 666 yılında Ukbe bin Nafi, Kuzey Afrika'ya ulaştı, birkaç sene sonra aynı komutan Tanca ve Sus'a kadar uzandı. Bir başka koldan Hasan İbn Numan 695 yılında Kartaca'yı fethetti, ancak bir ara Müslümanların elinden geri alınan bu merkez üç sene sonra tekrar İslâm topraklarına katılmış oldu.

Müslümanlar, kendi çağlarının çok yönlü bilgi birikimine tam anlamıyla sahip değillerdi. Bizans ve İran, deyim yerindeyse o dönemin iki süper gücü olarak üstün bir savaş teçhizatına sahiptiler; orduları nizami, askerleri eğitimli idi. Ancak iç düzenleri, siyasal rejimleri ve hegemonyaları sağlayan sistemleri derin bir iç çürüme geçiriyordu. Müslümanlar ise, gittikleri her yerde barış, adalet, hak vaadediyor, zulme karşı direnişe çağırıyorlardı. Denebilir ki Müslümanların yayılmasını kolaylaştırıp hızlandıran iki faktörden biri toprak üzerindeki insan köleliğine, yani derebeylik sistemine son verip insanları özgürleştirmeleri, diğeri hiç kimseyi Müslüman olmaya zorlamadan herkese “din ve vicdan özgürlüğü”nü en geniş çerçevede sağlayabilmeleri idi. 711 yılında Cibraltar yakınlarında İspanya’ya ayak bastıklarında İber yarımadasında din ve mezhep kavgaları yerli halkı adeta tüketiyordu. Aynı sene Nisan-Mayıs ayında İspanya’ya çıkan Müslümanlar, beş ay sonra yani Ekim ayında Kurtuba ve Tulaytula’yı fethettiler. Müslümanlar gittikleri yerlere insanlara inanç özgürlüğünü vermek yanında haksızlığın, haysiyetsizliğin olmadığı bir toplumsal düzeni de beraberinde taşıyorlardı.

Bu da çoğu zaman yerli halkın Müslüman fatihleri davet etmelerine sebep oluyordu.

Kuzey Afrika üzerinden İspanya’ya uzanan İslâm orduları, Akdeniz’in kuzeyine de bazı seferler düzenlemişlerdi. İşte bu arada 704 yılında Sicilya’ya bir sefer düzenlenmiş, ancak 827 yılında Ağlabiler adayı fethetmişlerdi. 902 yılına gelindiğinde bütün Sicilya’nın fethi tamamlanmıştı. Müslümanlar burada iki yüz yıl hakimiyet süreceklerdi.

Sahabe döneminden beri Bizans’ın merkezi İstanbul’u fethetmeye uğraşan Müslümanlar, hemen hemen her sene buraya bir sefer düzenlemeyi ihmal etmiyorlardı. Kadıköy’e kadar uzanmalarına rağmen İstanbul’un fethi Fatih Sultan Mehmed’e (1453) nasip olacaktı. Müslümanlar Anadolu üzerinden hareketle de Hıristiyan dünyanın bu önemli merkezini bir hilal içine almayı planlıyorlardı. Ta Hz. Osman zamanında çizilen bir stratejiye göre, Müslümanlar bir koldan Anadolu üzerinden Bizans’a gidecek, diğer koldan İspanya, İtalya ve Balkanlar üzerinden Bizans’ı kıskaç içine alacaklardı. Bir bakıma Müslümanların İspanya’ya çıkışlarının bir sebebi de İstanbul’un fethiydi.

Doğu fetihlerine de kısaca baktığımızda, kuzeyde ve batıda sağlanan başarının bu kolda da sağlandığını görüyoruz. Müslümanlar 709 yılında Kuteybe'nin komutasında Buhara'yı fethettiler, 711'de Sind, 712 yılında Semerkant'ın fethi tamamlandı. 751 yılında Uzak Doğuya doğru uzanan Müslümanlar, Türkistan'da Talas nehri üzerinde Çin ordularını feci bir yenilgiye uğrattılar.

İslâm fetihlerinin gerçek karakterini sadece askerî nedenlere bağlamak yanlıştır. Yukarıda da değinildiği üzere akıllara durgunluk veren bu harikulade yayılışın gerisinde çok önemli kültürel, sosyal, ahlâkî ve siyasal nedenler yatmaktadır. Ticari ve insani olumlu ilişkiler de her zaman söz konusu yayılışa ciddi katkılarda bulunmuştur. Müslümanların ilahi tebliğe başladıkları çağlarda, kadim medeniyetleri temsil eden merkezlerde yaygın ve etkili bir feodal düzen, kokuşmuş kurumlarla bütünleşerek ayakta durmaya çalışıyordu. Yeni dinin genç ve dinamik öncüleri ise toprak düzenini ayakta tutan feodaliteye, şehir merkezlerinde baskıyla duran rejimlere karşı özgürleşmeyi temsil ediyorlardı. Herkesin kendi inancını serbestçe yaşadığı, düşünce ve inancını baskı altında kalmadan ifade ettiği bu yeni, adil, eşitlikçi ve haktanır İslâmî çağrı yoksul yığınlar tarafından hemen kabul görüyordu. Gerçek şu ki Müslümanlar hiçbir zaman savaşı tek amaç olarak görmediler. Ama feodal ve despot direnişleri kırmak için de asla savaşmaktan kaçınmadılar. Onların önem verdikleri ifade aracı önce söz (tebliğ) idi; ancak söze özgürlük tanınmadığı yerlerde elbette, güç kullanma zarureti ortaya çıkıyordu. Medine mescidi minberinde, belinde asılı kılıcıyla hutbe okuyan Peygamberin bu anlamlı davranışı (sünnet) bütün İslâm fetihlerinin ruhu, yol göstericisi olmuştur. "İslâm" kelimesinin hakiki anlamı "kurtuluş, esenlik, barış ve bir olan Allah'a teslimiyet"tir. Bu amacın dışında, sömürgeci veya emperyalist amaçlar gayrı meşrudur ve fetihlerin gerekçesi olamaz.

Bu çerçevede Müslümanlar kadim feodal sistemleri dağıtmak suretiyle bir yandan fethettikleri ülkelerin halklarını özgürleştiriyor diğer yandan din ve inanç özgürlüğünü hukukun teminatı altına alıyorlardı. İslami yayılmada Müslüman tüccarların aylar ve yıllar süren seyahatleri ile Ebulfazl İzzeti'nin işaret ettiği gibi söz konusu tüccarların çok evlilikleri ayrıca üzerinde durulmaya değer bir konudur.

***

Abbasiler döneminde, özellikle Me'mun zamanında İslâm devleti askerî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda doruğundaydı. Şam, Kûfe, Basra, Irak ve Medine'de büyük ilim ve medeniyet merkezleri teşekkül etmişti. Bunlara 762 yılında kurulan yepyeni bir merkez, yeni inşa edilen Bağdat eklendi. Halife Me'mun 832 yılında bütün kadim felsefe ve irfan ekollerini bünyesinde toplamak üzere Beytü'l-Hikme'yi kurdu. İslâm tarihinde felsefe ve ilimler alanındaki faaliyetlerin Abbasiler döneminde büyük bir gelişme gösterdiği doğrudur. Emeviler döneminde de büyük bilgin ve düşünürler çıkmakla birlikte, bunlar bireysel çabaların ürünü sayılır; çünkü yönetim ilim alanındaki faaliyetlere karşı ilgisiz davranmayı daha uygun görüyor, ancak çoğunlukla şiir ve kıssa geleneğinin gelişmesini teşvik ediyordu.

Şu bir gerçek ki, İslâmiyet'ten önce Arap yarımadası bütün kültürlere olduğu kadar Yunan felsefesine de açık olmasına rağmen, Yunan felsefesi yarımadaya girmedi. Hatta Arap kabileleri ne Yahudiliği ne de Hıristiyanlığı kabul etti, az bir kısmı hariç genellikle putatapıcıydılar; puta tapmayanlar da "Hanîf" olarak kalmıştı. Bu arada felsefeyi yarımadaya sokma girişimleri olmamış değildi. Cahiliye döneminde Hz. Peygamber'in halasının oğlu Nadir İbn Haris böyle bir teşebbüste bulunacak, ama cahiliye Araplarının hayatında hiçbir etki bırakmadan sönüp gidecekti.[27]

Emeviler döneminde de felsefeye ilginin son derece zayıf olduğunu görüyoruz. Tek tük şahıslar veya marjinal grupçuklar görülse bile, felsefe bu dönemde entelektüel hayatın merkezinde yer almış değildir. İbn Nedim'in verdiği bilgilere göre Âl-i Mervan'ın hekimi Halid b. Yezid b. Muaviye ilimleri seven biriydi. Mısır'da yaşayan Yunan filozoflarından bir ekip topladı ve onlardan Yunanca ve Kıptice'den kitap tercüme etmelerini istedi. İslâm'da bir dilden bir başka dile ilk tercüme (intikal) budur. Sonra Haccac döneminde Farsça'dan bir divan tercüme edildi; bu divanı Beni Temim kölelerinden Salih İbn Abdurrahman tercüme etmiştir.[28]

27 A.S. en-Neşşar, Age., I, 102-103; İslâm öncesi düşünce hayatı için bkz. P.K.Hitti, Age., I, 45 vd.; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 2 vd.

28 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 338.

Öyle anlaşılıyor ki Arapça'ya birçok dilden hikmet ve ilimlerle ilgili kitapların tercümesine Abbasiler zamanında ve özellikle Halife Me'mun döneminde büyük bir hız verilir. Abbasi halifesi Me'mun, özgür bir ortamda her türlü felsefe ve fikrî cereyanın tartışılmasından yanaydı ve anlaşılan bundan çok hoşlanıyordu. Kendisinin Şia'ya eğilimli olduğu söylense de, bir veziri Yahya İbn Eksem'in Sünnî, diğer veziri Ahmed İbn Ebu Davud'un Mutezili olması[29] onun çok yönlü kişiliği hakkında bize bir fikir verecektir.

Halife Me'mun 830 yılında Bizans'ı ağır bir yenilgiye uğratıp Rum topraklarına girdiği zaman, ellerindeki hikmet ve ilimlerle ilgili kitapları kendisine teslim etmelerini istedi. Hatta yabancı devlet adamları eğer kendisine hediye göndereceklerse, bunun kitap olmasını arzu ettiğini onlara iletiyordu. Halife Harun er-Reşid (786-809)'in Ankara'yı ele geçirirken ve Halife el-Me'mun (814-833)'un Bizans İmparatoru Michel III'e karşı zafer kazanırken, savaş tazminatı olarak eski el yazması kitapları istemeleri belki de tarihte ilk örnektir. Çeşitli merkezlerde var olan kitapların toplanması işini sağlamak üzere kalabalık bir personel kadrosu istihdam ediliyordu. Bu personel kadrosu arasında Haccac İbn Mutar, Yuhanna el-Batrik ve Sülem gibi önemli zatlar da görev almıştı. Külliyetli miktarda eser toplandıktan

---

29 M. Yusuf Musa, Age., s. 49 İlk tercüme hareketinin hangi saiklerle başladığına dair bazı görüşler var. Bunlardan en ilginç olanı Halife Me'mun'un Aristo'yu rüyasında gördüğüne dair nakledilen rivayettir: Buna göre bir gece Me'mun Aristo'yu rüyasında görür. Beyaz tenli, kırmızı bıyıklı, geniş alınlı, kaşları birbirine yakın. Şekli şemaili düzgün, bir tahtta oturuyor. Me'mun ona:
- Kimsin? diye sorar, o da
- Ben Aristo'yum, cevabını verir. Sonra aralarında şöyle bir konuşma geçer:
- Ey bilge (hakîm) sana bazı sorularım var.
- Sor.
- Güzellik nedir?
- Akıl'da olan şeydir.
- Sonra
- Şer' (Şeriat)'de olan
- Sonra
- Cumhurun güzel bulduğu
- Sonra ne?
- Sonranın sonrası yok.
Bir başka rivayette Aristo, Me'mun'a Tevhid inancını tavsiye etmiş ve bunun üzerine kitaplar toplanıp tercüme edilmiştir. (İbn Nedim, *Fihrist*, s. 339).

sonra Me'mun bir tercüme komisyonu kurdu, böylece devletin ayırdığı fondan maaşlarını alan bu komisyon üyeleri hızla bu kitapları Arapça'ya tercüme etmeye başladı. Halife Me'mun, Arapça'ya çevrilen veya telif edilen kitapların istinsahı amacıyla 800 yılında Bağdat'ta ilk kâğıt imalathanesini kurmayı da ihmal etmedi. İslâm düşüncesi ve İslâm felsefesinin gelişmesinde Beytü'l-Hikme ve sözünü ettiğimiz tercüme faaliyetlerinin büyük etkisi olmuştur.[30]

İbn Nedim, aylık 500 dinar maaşla istihdam edilen bu mütercimlerin nasıl her fırsatta taltif edildiklerini anlatır ve kitap, mütercim isimleri ile ilim dallarına göre yapılan tercümelerin geniş bir dökümünü verir. Dimitri Gutas, Avrupa'nın düşünceye ilgisiz kaldığı dönemde Müslüman Halife'nin büyük bir iştahla bu işe sarıldığını, Yunanca bilen Bizanslılara çeviriler ısmarladıklarını söyler. Gutas, ilginç bir noktanın altını çizer: Felsefe ve ilimlere sadece yöneticiler veya sarayla ilişkili seçkinler değil, halk da büyük bir ilgi duymaktadır. Toplumdaki bütün dini gruplar, bütün mezhepler din, dil ve kabile ayırımı yapmaksızın çeviri hareketine destek veriyordu; halifeler ve emirler, devlet memurları ve komutanlar, tüccarlar, müderrisler ve bilim adamları gibi Abbasi toplumunun bütün seçkin kesimlerinden destek gördü. Yani dar çevreden oluşan gayrı Müslimlerin topluma bir armağanı değildi, aksine imparatorluk olma isteği ve hedefi olan Müslüman toplumun bir talebiydi. Bu gelip geçici bir heves de değildi, hem yöneticilerin hem toplumun desteğinde yaklaşık iki yüz sene sürdü. Gutas'a göre, Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atinası, İtalyan Rönesansı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerekir. Belli bir döneme gelindiğinde gerek duyulmamaya başlanması, çevrilecek eser kalmaması değil, Müslüman uzman ve bilginlerin taleplerine doyurucu cevap verebilecek Yunanca eser kalmaması anlamına geliyordu.[31]

---

30 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 141-202. Muhammed el-Behiy, Age., s. 177.; İ. Goldziher, Age., s. 104 vd.

31 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 17-20 ve 148.

Evet. Gerçekten uzun konvoylar halinde kitap yüklü deve kervanlarının Bağdat'a düzenlediği seferler, kesintiye uğramaksızın 11. yüzyılın başlarına kadar süren bu tercüme faaliyeti, dünya kültür, düşünce ve ilim tarihinin en önemli olayları arasında yer alır. Yunan'dan Mısır'a, Antakya, Urfa ve İran'dan Hind'e kadar insan soyunun tarih boyunca ortaya koyduğu bütün kültürel, ilmî ve felsefi birikime İslâm dünyası sahip çıkmak istiyordu. Kimi bilim tarihçilerine göre, Abbasiler döneminde İslâm medeniyetinin gelişmesine paralel, şehir hayatının da gelişmesi, gündelik hesap, sağlık vb... sorunları ortaya çıkarmış, bu sorunlara çözümler arama ihtiyacı tercüme faaliyetini doğurmuştur. Bu türden aktüel etkenlerin tercüme faaliyetindeki payını görmezlikten gelmek doğru olmasa da, kendi medeniyetlerinin kurucu paradigmalarına güven duyan Müslümanların bütün geçmiş mirası tanıma ve kendi konumlarını doğru kavrama isteğinin payını da ihmal etmemelidir. Şu bir gerçek ki, kendine güven duymayan insanlar başka düşüncelerin ifade edilmesine hak tanımaz, düşünce özgürlüğüne tahammül edemez. Müslümanların bir korkuları yoktu; doğru düşündüklerine inanıyorlardı; bu sağlam inanç ve öz-güven duygusu onlara bütün kültürlere yaşama ve kendilerini ifade etme hakkını tanımalarına yardım etti. Yazık ki 20. yüzyılın bu son yıllarında bile, Abbasi entelektüel hayatının sahip olduğu özgürlüğe dünyanın birçok yerinde henüz ulaşılabilmiş değildir.

Bağdat'ın ve aynı zamanda İslâm dünyasının bilim ve fikir merkezi durumuna geçen Beytü'l-Hikme'de toplanan ilim adamlarının, öncelikle felsefe ve ilimlerle ilgili eserlerin çevrilmesine öncelik verdikleri anlaşılıyor. Hipokrat ve Calinus'un tıbbı, Öklides geometrisi, Batlamyus'un astronomisi ile ilgili kitaplar büyük zaman kaybına uğramadan çevrildi. Bunu Hind matematiği ve tıbbı izledi, hatta birlikte yürütüldü. Eski İran kültürü ve ilimleri dikkatle tarandı.

Bu olay bize bir başka açıdan ışık tutar mahiyettedir: Abbasiler, Yunan felsefesi ve bilimleriyle ya da değer merkezlerle kavramsal düzeyde temas ettiler, onları semboller düzeyinde taklid ve iktibas etmediler. Bu, onların kendilerine ne kadar güven duyduklarını ve başkalarından ne almaları gerektiği konusunda tam bir fikre sahip olduklarını gösteriyor. Mesela 19. yüzyılda Müslüman dünya ve özellikle Osmanlı sarayı ve seçkinleri Abbasiler gibi Batı ile teması hayranlık ve taklid seviyesinde ve semboller

üzerinden değil de, "kavramsal düzey"de kurabilselerdi, aradaki tarihsel zamanı belki kolayca kat eder, bugünkü tüketici ve taklitçi duruma düşmezlerdi.

Felsefe alanında yapılan tercümelerde Eflatun ve Aristo'nun eserleri ağırlık noktasını teşkil eder. Yeni Eflatuncu kaynaklar da süratle Arapça'ya aktarıldı. Eflatun'un tercüme edilen belli başlı eserleri, Diyalogların çoğu, Devlet, Kanunlar ve politik içerikli olmayan Timaios, Phaidon ve Sofistes gibi kitaplardır. Aristo'nun politikaya ilişkin kitaplarına büyük ilgi gösterildiği söylenemez. Ancak en başta mantık, Kategoriler, İbare (Peri Hermeneias), Analytica Priora, Analytica Posteriore, Topıca, De Sophıstıcıs Elenchiy, Rhitorıca, De Poetica, Physica, De Caelo et-Mundo, De Generatione et-Corruptione (Kevn ve Fesat), Meteorologıca, De Anima (Kitab en-Nefs), De Sansu et-Sansato ve Metophysıca türünden çok sayıda eseri tercüme edildi.[32] Tabii, ahlâk, politika ve siyaset el-müdun (politeia) eserlerini de eklemek lazım. Bu arada Aristo'nun sanılıp tercüme edilen, fakat gerçekte Aristo'ya ait olmayan -söz gelimi, Esolocya gibi-[33] kitapların da çevrildiğine işaret edilir.

Kadim düşünce ve ilim merkezlerinden derlenen kitapların önemli bir bölümü Süryanice ve Yunanca'dan yapıldı. Mütercim ve aktarıcıların çoğu Süryani, Nasturi, Yakubi ve Sabie'dir. Süryanilerin bu tercüme faaliyetinde ilk sırayı aldıklarında şüphe yoktur. Bazı Arap müellifler, İslâm tarihindeki tercüme hareketlerine Yahudilerin hiçbir katkı yapmadığını, öyle ki çevirmenler arasında yahudi isimlere rastlanmadığını öne sürerler. Çünkü onlara göre bu dönemde Yahudiler ilmi yeteneklerini kaybetmiş, kendilerini daha çok büyü, simya ve gizli ilimlere vermişlerdi.[34] Bizce bu iddia şüpheli görünmektedir. Şu veya bu düzeyde Yahudi çevirmelerin bir katkısı olmuştur.

Me'mun, Yuhanna el-Batriki Arapça ve Yunanca'yı çok iyi bildiğinden felsefe kitaplarının tercüme komisyonuna başkan seçmişti. Hunayn

---

32 Daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 73 vd... Prof. Dr. T.J.de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 15-16.

33 Y. Kumayr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 147, Mahmut Kaya, Age., s. 282 vd.

34 A. Sami en-Neşşar, Age., I, 102-103.

b. İshak, İbn Naima el-Humusî, Sabit b. Kurra, Kusta b. Luka, Yahya b. Adî, İbn Züra, Ebu Beşir Metta gibi Yakubî, Hıristiyan, Nasturi, Rum, Musa bin İsa el-Kürdi gibi Kürt asıllı veya Yunanlı mütercim ve aktarıcılar bu faaliyette en çok ismi geçen zatlardı.[35] "Hızanetü'l-Hikme" adlı kuruluş ise Ebu Sehl Fazl İbn Nevbaht'ın başkanlığında Farsça'dan Arapça'ya kitap tercüme işini yürütüyordu. Musaoğullarından Muhammed, Ahmed ve Hasan, kozmoloji, astronomi, müzik, mekanik ve geometriye ilişkin önemli kitapları Arapça'ya kazandırdılar. Eski Fars kültüründen ve Hind'den de çok sayıda kitap aktarıldı. Bu tercüme faaliyetine ileride Hind kültüründen tercüme edeceği önemli kitaplarla Biruni de katılacaktır. Biruni'nin İslâm dünyasına tercüme ve tanıtma yoluyla aktardığı belli başlı kitaplar arasında, Vedalar, Puranas, Bharata, Gita, Sankhya ve Patanjali ilk akla gelen eserlerdir.

***

Kuşkusuz ki İslâm öncesinde ve Abbasiler dönemine gelinceye kadarki tarihte varlığını devam ettiren belli başlı kültür ve felsefe merkezleri ile Müslümanlar arasında dolaylı veya dolaysız yollarla kurulan olumlu ilişkiler düzeni olmasaydı, bunca önemli kültürel ve ilmi bir intikal gerçekleşemezdi. İntikalin kaynağını teşkil eden söz konusu merkezlere baktığımızda, bunların başta gelen özelliklerinin aynı zamanda birer dinî okul durumunda oldukları ve bir takım elverişsiz siyasal gelişmelerin seyrine göre insanlığın bu kadim kültürlerini birbirlerine devrederek tümüyle yok olmaktan kurtarmalarıdır.

Bu intikal olayında önemli bir yere sahip olan Urfa ve Nusaybin okulları da öncelikle böyle dinî merkez durumunda görünüyor. Urfa okulunu 363 yılında İranlılar kurmuştu; amaçları orda Yunanca öğretmekti. Sonraları Aristo okutulmaya başlandı. Eski felsefi metinleri okutan hocalar, onları kimi zaman Yunanca, kimi zaman Süryanice dille açıklıyordu. Şunu da hatırlatmalı ki, Süryanice "Ortadoğu" diye bilinen bugünkü coğrafi bölgenin yukarı Mezopotamya mıntıkasında ve Dicle ve Fırat arasında eski çağlardan beri kültürel hayatın etkin bir dili olagelmişti. Aramice'nin

35 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 342.

bir lehçesi kabul edilen Süryanice, Uzakdoğu'ya, Çin ve Hind'e kadar etki sahasını genişletmiş bir dildir. Urfa okulunda da Süryanice geçerli bir dildi. Ancak Urfa okuluna sonradan Nasturiler sızacaktı. 571'de Urfa piskoposluk makamına geçen Cyrus, Nasturilere karşı ciddi bir savaş açtı ve İmparator Zenen'den burasının kapatılmasına kadar işi vardırdı.

İşte bu okuldan kovulanlardan biri olan Nersî, Nasturî piskoposu Bersun'un daveti üzerine Nusaybin'e gitti ve orada yeni bir okul kurdu. Altıncı yüzyılın sonlarına kadar bu okul etkinliğini devam ettirdi, sonra gerilemeye başladı. Bir ara ciddi bir eğitimden geçen 800 öğrencisi olmuştu. Nusaybin okulunun çöküşüne sebep olan en önemli etken kuşkusuz Bağdat'ta kurulan Beytu'l-Hikme'dir.

İntikalin bir başka önemli merkezi olan Cundişapur ise, Hozistan şehrinde faaliyet gösteren bir okuldu. İran hükümdarı I. Şapur oraya Rum esirleri yerleştirerek Yunan ilminin gelişmesini sağladı. Nuşirevan zamanında ise buraya bir hastahane de ilave edildi; böylece Cundişapur tıp ilmini öğretmekle de şöhret buldu. Daha sonraları Hintli hekimlerin buraya katılmasıyla tıp öğrenimi büyük bir gelişme gösterdi. Öğretim dili Süryanice olmakla birlikte eski Fars dili de kullanılıyordu. 738'de Cündişapur'a Müslümanlar girince, okula dokunmadılar, ancak Bağdat'ın kuruluşundan sonra o da bu yeni İslâm merkezine katılmak zorunda kaldı.

Kadim kültür ve ilim merkezleri arasında İskenderiye'nin özel bir önemi vardır. İslâm'da irfan felsefesini ve genelde tasavvuf doktrinlerini derinden etkileyecek Yeni Eflatunculuğun birinci derecedeki merkezi olan İskenderiye'nin kurucusu, Küçük Asya'dan Pencap'a kadarki yerleri kısa zamanda fetheden İskender'dir (İ.Ö. 331). İskender'in ölümünden sonra paylaşımda Batlamyus'un payına Şam'la birlikte Mısır da düşmüştü. O, İskenderiye'de büyük bir kültür merkezinin kurulması için özel çabalar harcadı; böylece Yunan kültürü ile birlikte, eski Mısır, doğu dinleri, Yunan felsefesi, Eflatun, Aristo, Epikür ve Stoacıları devam ettiren akımlar bu merkezde bir araya gelip kaynaştı. İskenderiye okulunda Yunanca hakimdi ve Doğunun bütün kültürel, fikrî, ilmî ve mitolojik mirası bir arada bulunuyordu ki, işte bu genel karışım "Helenizm"i ortaya çıkardı. Filon gibi büyük Yahudi filozofu Eflatunculukla Tevrat'ı uzlaştıran ve din'i felsefenin

önüne geçiren doktrinini burada geliştirmiştir. Yeni-Eflatunculuğun en önde gelen filozoflarından olan Plotin de (203-270) burada yetişti.

529'da Atina okulunun kapanmasından sonra, faaliyete geçen bir başka okul da Re'sülayn (bugünkü Ceylanpınar) okuludur. Bu okulun başında tabip, filozof, tarihçi ve edebiyatçı Sergios bulunuyordu. Nasturi olan bu filozof Süryanice konuşuyordu. Bir ara Yunanca öğrenmek için İskenderiye'ye gitti. Re'sülayn okulu müslüman fetihlerine kadar ayakta durdu ve müslümanların desteğinde tedrisatına devam etti.

İskender'in fetihleri sonucunda birçok Yunanlı'nın gelip yerleşmesiyle kurulan Harran okuluna da işaret etmemiz gerekir. Harran okulunda sonraları Sabii'lik diye anılacak dinî karakterde bir felsefe gelişti. Bu felsefe Yeni-Eflatunculuk ile birçok bakımlardan benzerlik içindeydi. 639'da Müslümanlar burayı fethettiler.

Son olarak Antakya okulundan söz etmeliyiz. Bu okul 3. yüzyılın sonlarına doğru kuruldu. Antakya okulunun bir bakıma kuruluş amacı, ya da sonraları aldığı şekil, İskenderiye okulunun bütün felsefe ve doktriner, sembolik açıklamalarına karşı çıkmaktı. Burada ders okumaktan çok, dini yayma faaliyetlerine önem verilirdi. Ama yine de Aristo'dan Süryanice'ye ilk kitabın Probus tarafından ve bu okulda aktarıldığı kaydedilir. Antakya okulu, hocalarının çoğu Urfa okuluna gidince varlığını devam ettiremedi ve çöktü.[36]

Mes'udi'nin verdiği bilgilere göre, Augustus, Kleopatra'nın ölümü senelerinde İskenderiye ve Rum okulu olmak üzere öğretimi ikiye ayırdı. Teodisios ise Kur'ân'da da sözü edilen Kehf ehli zamanında öğretimi tümüyle İskenderiye'de topladı. Felsefe öğreniminin İskenderiye'den Antakya'ya taşınması geç bir tarihe, Emevî halifesi Ömer İbn Abdülaziz (h. 99/101) zamanına rastlar; Abbasi halifesi Mütevekkil zamanında da Harran'a taşınır. Bu intikal Mu'teziz zamanında son bulmuştur. Bu bilgileri veren Mes'udi şu bilgileri eklemeyi de ihmal etmez: "Şu anda (felsefî öğrenimi) Yuhanna İbn Hiylan yapmaktadır ve bu zat Farabî'nin hocasıdır."[37]

---

36 Daha geniş bilgi için bkz. Y. Kumayr Age., s. 157-171, Prof. Dr. T.J. Boer, Age., s. 11-14.

37 Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s.105.

Görülüyor ki Müslümanlar Arap yarımadası dışına çıkınca bir anda kendilerini köklü kültürler, kadim dinler ve güçlü felsefi sistemlerle çevrili buldular. Kendi iç fikrî ve itikadî sorunlarına bu yeni tanıdıkları merkezlerin uğraştığı sorunlar da eklendi. Ama şu bir gerçek ki, Müslümanlar paniğe kapılmadı, şaşkına dönmedi. Eğer böyle olsaydı, askerî alanda galip gelenin kültür alanında içine düştüğü ruh haline benzer bir tutumla, ya karşı her türlü düşünce ve inancı yok etmek, susturmak için despot yöntemlere başvuracak ya da teslimiyet içine gireceklerdi. Aksine Müslümanlar, Yunan'dan Mısır'a, Mezopotamya'dan İran'a ve oradan Hind'e kadar oldukça geniş coğrafi bir mekan üzerinde gelişme imkânı bulmuş her kültürel, ilmî ve felsefî hareketle olumlu bir ilişkiye geçtiler. Başta Süryanice olmak üzere, Yunanca, Farsça, Aramice ve Hintçe'den her dilin fikrî ve ilmî birikimini özümleme yolunu tutarak, İslâm'ın tevhid inancı içinde eritmeğe çalıştılar. Bu alanda müslüman toplumun kâr ve zarar hanesine nelerin kaydedildiği ayrı bir araştırma konusudur; ancak her insaflı itiraf eder ki; İslâm gibi son ilahi tebliğle kendini görevli sayan evrensel bir dinin müntesipleri bundan daha doğrusunu yapamazlardı. Her kültür, din ve felsefe, İslâmiyet'in şefkat kanadı altında kendini ifade özgürlüğünü buldu. Kısa zamanda İslâm irfanı ve düşüncesi ile İslâm'ın kültür ve ilim dili Arapça hayranlık verici boyutlarda gelişti, üç kıtaya hızla yayıldı.

Bu önemli tarihsel olaydan (kadim kültürlerin Arapça'ya intikalinden) sonra İslâm düşünce hayatı için yepyeni bir dönem başladı. Tabiat ilimleri, düşünce, sanat ve felsefe doruğuna çıkarken, tarihin eski çağlarından beri insanoğlunun zihinsel gündeminden çıkmayan sayısız sorun müslüman dünyanın da gündemine girmiş oldu. Bundan sonra İslâm, bu geleneksel kültürleri özümlerken kendi özgün varlığını nasıl koruyacak, onların çelişkilerine düşmeden hangi düzeylerde yepyeni bir kültür ve ilim üretecekti?

Şunu açıkça görüyoruz: Bağdat'ta Beytü'l-Hikme'nin kurulması ve çevresinde gelişen yeni felsefî, kültürel ve ilmî faaliyetin belki de ilk ve nihaî amacı, İslâm'ın kendini entelektüel seviyede cesaretle yukarıda saydığımız kadim kültür merkezlerine, okullarına karşı ifade etmesi ve özünde taşıdığı tevhid mesajını askerî ve siyasi nüfuzunun uzandığı alanların da

ötesine taşıması arzusudur. Bu önemli olayı yalnızca dış kültürlere karşı savunma duygusu veya bir yönetici zümrenin kişisel teşviki ve merakı ile açıklamaya çalışmak, tarihsel bakımdan gerçeği eksik kavramanın hatalı bir sonucudur.[38] Şurası bir gerçek ki, Müslümanlar kendilerinden önceki hikmet ve ilim kaynaklarından büyük bir iştiyakla yararlandıkları gibi, bunu daha sonraki nesillere aktarma konusunda da adeta dinî bir vecd ile hareket etmişlerdir.[39]

Evet, bundan sonraki dönemin gündeminde artık doğrudan doğruya dinin yani son ilahi tebliğ olan İslâm'ın, insanın tarih boyunca karşılaştığı sorunlara vereceği cevap olacaktı. İslâmiyet'in bunu ne kadar başardığını görmek önemli olsa gerek.

DİN VE FELSEFE, VAHY VE AKL'IN UZLAŞMA SORUNU

9. yüzyılın başlarından itibaren Bağdat'ın din, ilimler ve felsefenin araştırıldığı merkez durumuna geçişinden sonra, İslâm öncesinde teşekkül etmiş yabancı kültür ve felsefelere karşı duyulan ilginin de sonucu olarak yavaş yavaş bir İslâm felsefesi ortaya çıkmaya başladı. Deyimi gerçek anlamında kullandığımızda "İslâm felsefesi" ifadesi kuşkusuz İslâmî saf öğretiyi dile getirmez. İslâm düşüncesi gibi, felsefe de son tahlilde insanî zihnin bir etkinliğidir. Mesajına anlam ve ruh katan İslâmî bilgi ise temel-

---

38 Abbasi devletinin başkenti Bağdat'ta Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu çeşitli amaçlarla açıklanabilir. Ama her kadim kültür ve felsefeleri öğreten medrese (okul) geleneğinin bunda etkili olduğu söylenebilir. Müslümanlar, fetihlerle yukarıda anlatmaya çalıştığımız felsefe okullarıyla karşılaşıp bunların çalışma ve öğrenim düzenini görünce muhtemelen kendileri de böyle bir kuruma ihtiyaç hissettiler. Esasında daha önce Irak, Basra ve Medine'de kendini temsil eden ve tamamen İslâm toplumunun iç bünyesinin ihtiyaçlarından doğan okullar (akımlar) vardı; ancak bunlar kurumlaşmamıştı. Ehl-i Rey ve Ehl-i Eser okulları gibi, Bağdat'ta gelişen yeni olay bir kurumlaşma örneğidir. Özünde bütün irfan ve bilgi havzalarından yararlanma amacı yatar. Sonraları bu ilmî ve fikrî faaliyetlerin kurumlaşarak İslâm dünyasında gelenekselleşeceğini görüyoruz. Bağdat'tan sonra ikinci büyük kurumlaşma örneği temelinde Şii düşünceyi yayma hedefi olan Fatımîlerin Mısır'da gerçekleştirdikleri el-Ezher olsa gerek. Daha sonraları Ezher Sünni bilgi ve fikriyatın önemli merkezleri arasında yer alacaktır. Buna mukabil Nizamü'l-Mülk de, Sünnî öğretiyi temsil amacını gerçekleştirmek üzere Nizamiye medresesini kuracaktır.

39 H. B. Karlığa, Age., s. 2

de kaynağı Vahy'e dayandığından, gerek özü ve gerek biçimiyle İslâmî tebliğ ve bilgi tamamiyle "ilahi" kökenlidir. Böyle olunca vahyî bilgi ve tebliğin genel çerçevesi içinde geliştirilen her türlü insanî, kültürel, bilimsel ve entelektüel faaliyete asıl anlamında ancak "Müslüman insanların düşüncesi, irfanı veya felsefesi" demek daha isabetli olacaktır. Allah'a "bilgi/El İlm" nisbet edilir, ama "irfan" nispet edilemez. Şu halde düşünce (tefekkür/fikir) ve felsefe gibi irfan da Müslüman insanın entelektüel faaliyetinin hasılasıdır. Ancak teorik olarak Müslüman'a kültür izafe edilse de, hakikatte yanlıştır; çünkü Batı'ya özgü formuyla kültür ulusal ve dünyevi olup dinin dışında ve hatta dine karşı amaçlarla gelişmiştir. Bu çerçevede İslam kültürü olmaz, ama İslam irfanı olur; aksi yönde mesela Arap veya Türk irfanı olmaz, ama Arap veya Türk kültürü olur.

İslâm düşüncesi veya İslâm felsefesi dendiği zaman, kökeninde, kaynağında vahy veya en azından hikmet olan entelektüel faaliyeti anlamak gerekir. Kimi tenkitçiler, kökenleri itibariyle mantıksal bakımdan "İslâm" ve "felsefe" kelimelerinin bir araya gelemeyeceği fikrini savunur. "Düşünce", "irfan", "sanat" ve "ilim" kelimeleri için olmasa bile "felsefe"ye karşı gösterilen bu duyarlılığı tümden haksız görmemeli. Ama eğer felsefî faaliyeti, özellikle Yunan'da teşekkül etmiş kendi özel formu içinde algılamak mutlak bir zaruret değilse ve aklın açıklayıcı gücü İslâmî bilgi kaynakları karşısında sadece bir araç durumunda ele alınıp her aşamasında amacı hikmet ve irfan olan bir entelektüel çaba ise "İslâm" ile "felsefe"nin bir araya getirilmesinde mantıksal bir tutarsızlık yoktur. Nitekim bizim de araştırmaya çalıştığımız sorun burada yatıyor.

İslâm dünyasının felsefe ile karşılaşmasının tek nedeni çeşitli irfan ve bilgi havzalarından yapılan tercümeler değildir. Goldziher'in da gösterdiği gibi[40] bunun yanında Müslümanların başka unsurlarla karışması da önemli bir etkendir. Miladi 7. yüzyılda Müslümanlarla diğerleri arasında birçok konuda (kader, hürriyet vb..) şiddetli tartışmalar vuku buldu; işte bu tartışmalar sırasında Grek felsefesi, Yeni Eflatunculuk ve Aristoculuğun temel kavram ve düşünceleri gündeme geldi. Bu tartışmalarda sözlü etkiler, yazılı etkilerden daha çok oldu.[41]

---

40 I. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 104. vd.

41 İ. Abdülhamid, *el Felsefetü'l-İslamiyye*, s. 47.

İslâm tarihinin erken döneminde siyasi ihtilaflar ve bu ihtilafların motive ettiği kelami ve itikadî görüşlerin teşekkülü İslâm'ın kendi iç dinamiklerinin ürünü olan bir düşünce şekline sahip olmasını sağlamıştır. Bu, bir bakıma, dış dünya ile doğrudan temasa geçmeden evvel, Müslüman dünyaya fikrî ve zihnî anlamda bir hazırlık safhasından geçme fırsatını bahşetmesi yönünden önemlidir. İbrahim Medkur gibi Arap müellifler buna özgün ve bağımsız bir "İslâm felsefesi" demekte sakınca görmüyorlar. Çünkü Müslümanların geliştirdiği kavramsal modellerde, din ile felsefe, akıl ile vahy arasında uzlaşma sağlanmış ve İslâm filozofları Hakikat'in Bilgisi'ne birkaç yoldan gidilebileceğini kabul etmişlerdir. Burhan ve akıl, vahy ve ilham onların bu alanda başarıyla kullandığı kavramlardır. İbrahim Medkur, Kelam ilmi ve fıkıh usulünün de İslâm felsefe hareketi içinde ele alınması gerektiğini söyler. Çünkü bu iki ilimde derin mantıksal analizler ve kural koyucu (normatif) yöntemler kullanılır ki, bunlar felsefi çabadan ayrı düşünülemezler.[42]

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Müslümanlar Arap yarımadasının dışına çıktıklarında, fethettikleri geniş coğrafi alan üzerinde yabancı kültürlerle karşılaştılar. İran'da Zerdüştlük, Maniheizm, Hindistan'da Hinduizm ve Budizm, Mezopotamya'da Sabiilik, Hermetik felsefe, Mısır'da Yeni Eflatunculuk ve çeşitli yerlere dağılmış merkezlerde Yunan felsefesi, bunlara ilaveten Yahudilik, Hıristiyanlık gibi ilahi kökenli dinler vd. Büyük kültürel ve felsefi intikal gerçekleşmeden önce genelde Müslümanlar her türlü zihnî sorunu vahy ile almaya alışkındı. Oysa özellikle Yunan felsefesinin Pisagor'dan sonra aldığı şekil, bu düşünme tarzını kendine özgü formlara sokmuş, onu inşa eden kavramsal çerçevede belli başlı kavramlar kendi tanımlarını kazanmışlardı. Burada anahtar terimlerin başında akıl geliyordu. Yunan zihnine yabancı olan vahy yerine ikame edilen akıl, bilgi ve düşünmenin biricik aracı durumundaydı ki, bu, aynı zamanda başka her türlü bilgi kaynağının varlığını reddeden insan aklının mutlaklaştırılmasıydı.

Yalnızca bu bağlamda olsa dahi, Müslümanların düşünce hayatında "vahy" ile "akl" ın karşı karşıya gelmesi bir bakıma kaçınılmazdı. Ancak bu, bizi hiçbir zaman İslâmî düşünme yönteminin Avrupa Hıristiyanlı-

42 İ. Medkur, Age., s. 17.

ğında gözlendiği şekliyle salt dogmatik bir temele dayandığı, akla hiçbir fonksiyon yüklenmediği, duyumlanabilir varlık dünyasından elde edilen bilgilerin aklın gücü ve yardımıyla vahyin bilgisini kavramada herhangi bir rol oynamadığı sonucuna götürmez. Yunan felsefesinin de "din" kavramına tümüyle yabancı olduğu varsayımı doğru değildir. Ama bu iki ayrı alan arasında ciddi bir sorun var ki, bu da her iki alanda din ve akl'ın tamamen apayrı tanımlara sahip olmasıdır. İslâmiyet, tevhid ve vahy geleneğinin son halkası olarak, kendinden başka bilgi kaynaklarını önemsemeyen bir "insani akıl" kavramına yabancıydı. Kur'ân âyetlerinde ve Peygamber hadislerinde akıl oldukça fonksiyonel bir konumda ele alınmakla birlikte, onun Hakikat'in Bilgisi'ni yani bütün varlığın esası olan Hakikat'i tek başına kavrayıp keşfedebileceğine dair ciddi bir işaret yokken, rasyonalist gelenekten beslenen Yunan aklı böyle bir iddia peşindeydi. Üstelik Yunan aklının din kavramına yüklediği anlam, Yunan toplumunda genel geçer putatapıcı, pagan ve mitolojik dinî formlara dayanıyordu. Bu iki akıl tanımı ve algısı arasında önemli farklar vardı.

Akıl ve din (vahy) kavramları gibi, Tanrı (Allah) ve ibadet kavramlarını anlamlandıran her iki gelenek de farklı farklıydı. Yunan filozofları dinî-ibadetin toplumsal düzeydeki biçimini ilahi bir gücün ve iradenin emrettiği bir şey olarak görmezlerdi. Aristo, Stoacılar ve Epikürcüler gibi Eflatun da dinî ibadetin korunmasına karşı olmadığını savunur; ama onlar muhtelif devletlerin yasaları gibi, ibadetleri de ilahi kökenleri olan şeyler telakki ettiklerinden değil, sadece toplumsal yapının kararlılığını sürdürmek yönünden önemlidirler. Gazalî, felsefecileri eleştirirken bu konuya değinecektir.

İnsanın varlık dünyasını kavrama, kendi kaderini tanıma ihtiyacı sonucunda sahip olduğu bilgi birikiminin insanlık tarihinde Yunan'la başladığı iddiası oldukça yanlıştır ve net bir çarpıtmadır. İnsanoğlu, arza ayak bastığından bu yana düşünmüş, çevresini araştırmış, içinde yaşadığı dünyayı tanımak istemiş ve bunun bilgisi peşinde koşmuştur. İnsanoğlunun Thales'ten önce düşünebilme seviyesine erişemediğini söylemek, bütün insan türüne karşı büyük saygısızlıktır. Tarihin her döneminde ve her kavimde Allah'ın insanla temasını kurmaya görevli kılınmış peygamberlerin varlığı

bir gerçektir. Bütün düşünsel, zihnî, kültürel, sanat ve felsefi etkinliklerin kökeninde, insana yol göstermek için Allah'tan aldığı vahyi tebliğ eden peygamberlerin bilgi birikimi yatar. Antik Çağ Yunan felsefesinde, Pisagor ve Parmenides sistemlerinde bile bu gerçek sezilebilir.

Müslümanlar da Kur'ânî vahyin ışığında Hakikat'in Bilgisi'ni elde etmek için çabalarını eksiltmediler. Ancak, sözgelimi Kelam için varlık âleminin mahiyetini kavramak bir araç iken, özellikle Aristocu felsefe geleneğinde bu, başlı başına bir amaçtı. İslâm dünyası, felsefe ile karşı karşıya geldiğinde bilginin kaynağı, konusu ve değeri (epistemoloji) sorununda da Yunan felsefesi ile bir çelişki içinde olduğunu gördü. Felsefeyi bu özel bilgi formu içinde Müslümanların hemencecik kabul etmeleri doğal olarak beklenemezdi. Çünkü Yunani forma -çok az da olsa- yakınlık içinde görünen Mûtezile ortaya çıkınca, Selefi bilginler ve Sufi çevreler tarafından hemen tepkiyle karşılandılar. Aslında bu tartışmada her iki taraf da vahyin Hakikat'in bilgisini temsil edebileceği konusunda ihtilaf etmiyorlardı. Ancak bazı felsefi metinler üzerinde çıkan şiddetli tartışmada taraf olanlardan biri, bilginin nihaî kaynağını mutlaklaştırdığı insan aklında bulurken, öbür taraf akla da nisbî bir pay vererek vahyi mutlaklaştırıyordu. Sorun neredeyse ilahi olanla hümanist olan arasında bir çatışma halini almıştı. Yunan felsefesi peygamber (resûl-nebi) geleneğine yabancı olduğundan süreç içinde Eflatun ve Aristo felsefesi "mutlak akıl", Müslüman çevrelerin akla karşı nakli ön planda tutan tezleri "mutlak din" biçimine dönüştürüldü ya da sorun sonraki kuşakların kültürüne böyle aktarıldı.

Meşşaî filozofları herkesten çok Aristo'nun etkilemiş olması ve Aristo'yu var gücüyle İbn Rüşd'ün savunmuş olmasının bir açıklaması da bu olabilir. Çünkü Aristo, felsefeyi akılcı ve realist bir temele oturtmuştu. İbn Rüşd, -ileride de göreceğimiz gibi- vahyin Hakikat'in Bilgisi'ni temsil etmesi yanında kadim filozofların da salt akılcı çabalarla aynı bilgiyi elde edebileceklerini öne sürerken, gerçekte Aristo ile vahyi uzlaştırmak istiyordu, onun derdi buydu.

Yunana özgü karakteristiğiyle, salt insani düşünme etkinliği olarak Eflatun da İslâm dünyasını etkiledi. Ama bu etki daha çok İskenderiye'de rafine edilerek Yeni Eflatunculuk biçiminde adeta yeniden formüle edildi-

ğiden, bu yeni felsefe mistik bir form içinde Plotin'de daha net ifadesini buldu. Yeni Eflatunculuk, Yahudi Filon (Philon) ve Hermetik felsefenin karışımı olarak daha çok İslâm irfanı, Tasavvuf düşüncesi içinde yer bulabildi.

İslâm dünyasında din ile felsefeyi karşı karşıya getiren merkezî sorunlardan bir tanesi, hatta en başta geleni de evrenin yaratılışı konusudur. Felsefi yorumlar ve uzlaştırma çabaları ne olursa olsun, yoktan var etme düşüncesi Yunan anlayışına tamamen yabancı bir şeydir.

Belki felsefi eserlerin tercümesinden evvel yaratma konusu bir şekilde gündeme gelmişti. İnsanın özgürlüğünü ve bireysel sorumluluğunu Kur'ân nassları, duyumsal deneyler ve akılcı kanıtlarla savunmaya çalışan Mûtezile, yaratma konusunda, "emr" ile "halk" yani "gayb (görünmez)" ile "müşahede (gözlemlenebilir varlık)" âleminin arasını ayırarak yanılgıya düştü. Bu, ilk Arap filozofu El-Kindî'yi[43] ve bizce daha açık bir biçimde Gazalî ve İbn Rüşd'ü etkiledi. Evrenin yoktan yaratıldığı yolundaki Mutezili görüş biçimi -bu görüş İslâm düşünce akımlarında var; burada söz konusu ettiğimiz Mûtezile bilginlerinin sorunu ortaya koyuş tarzları ve bu yolda geliştirdikleri düşüncelerdir- Aristo'yu eleştiren El-Kindî üzerinde etkili oldu. Bilindiği gibi Aristo, evrenin yaratılmadığını (âlemin kıdemi) savunuyordu. Aristo, bir tanrı kavramına sahipti; ama yaratıcı, vahy indirici ve her an kozmik düzene müdahale edici bir Allah düşüncesine yabancıydı. İşte Farabî ve İbn Sina'yı "füyuz" teorisini kabul edip geliştirmeye iten sebep budur. Çünkü bu teori, âlemin kıdemine nazaran Allah'ın, varlığı

43 Dr. Mahmut Kasım, *Dirase Fi Felsefeti'l-İslâmiye*, s. 10. Mûtezilenin bu ikilemi, Aguinolu Thomas kanalıyla Hıristiyanlığa da geçti ve sonraları Batıda iyiden iyiye kök saldı. Thomas, bu ikilemi onların terimleriyle (tenzih ve teşbih) Hıristiyanlığa soktu. Mûtezile'nin İbn Rüşd'ü birkaç bakımdan etkilediği muhakkaktır. İbn Arabi de aynı görüşü yeni bir şekil ve terimler kümesiyle ele aldı, yeni bir yoruma tabi tuttu. Daha sonraları İbn Arabi de, 18. yüzyıl başlarının filozofu Leibniz'i etkileyecektir. Müşareke teorisi; kainattaki varlık mertebelerinin ilahi ilimde olduğu fikrine dayanır. Mûtezilenin kadercilik konusundaki fikri de Avrupa'da etkili oldu. Onlar insanın kendi fiillerini kendi yaratır, görüşüyle insanı cansız veya bir bitki durumuna düşüren her türlü teze şiddetle karşı koydular. Mûtezile bilginleri, insanın özgürlüğünü tanımayan görüşlerin sonunda insani, siyasal ve sosyal despotizme götüreceğini söylüyorlardı ki, Leibniz'in 1840-1890 yılları arasında Fransız okullarında birinci derecede okutulan "İlahi Adalet" adlı kitabında bu görüşler aynen tekrar edilmiştir. Dr. Mahmut Kasım, Age., s. 11-12.

araçsız ve ortaksız yarattığı yolundaki İslâmî görüşe daha yakın gibi geliyordu onlara.

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, Müslümanların yabancı kültürlerle adeta birdenbire karşı karşıya gelişleri onların önüne, daha önceki tartışma gündemlerinde olmayan birtakım sorunları çıkarmıştır, bunlar da ciddiydi. İslâm düşünce tarihinde, din-felsefe ilişkisi şeklinde adlandırabileceğimiz sorunun içerdiği konular kadim kültür ve dinler için hayli eski iken, müslüman düşünce hayatı için yepyeni şeylerdi. Şimdi bu safhada, Müslümanlar bu sorunlara çözümler aramak zorundaydılar. Abbasi yönetiminin bu sorunların gündeme gelişini erkene aldığı, düşünce hayatına adeta sipariş ettiği varsayılabilir; ne var ki her büyük dini beklediği gibi İslâm dinini de bu sorunlar eninde sonunda bulacaktı. Mûtezile, Kelam, Selefiye ve felsefi doktriner temeli olmayan -İbn Arabi öncesi- Tasavvuf dışında İslâm dünyasına gerek Meşşaî, gerek İşrakî ve Sufi düşünce formlarının, kendilerini doğrudan felsefi norm ve yöntemlerle ifade etmeleri ve 9. yüzyıldan itibaren kendi ekollerini kurmuş olmaları, İslâm tarihinde özgün bir felsefenin varlığını göstermektedir. "İslâm filozofları" adı altında toplanan düşünürlerin, felsefeyi, Süryanilerin intikal ettirdiği kitaplardan okumaları veya Yunan ve İskenderiye'de konuşulan, tartışılan nihaî konular üzerinde kendilerinin de düşünüp tartışmaları, İslâm felsefesinin özgünlüğüne gölge düşürmez. Çünkü Süryanilerin ve diğer mütercimlerin, felsefe kitaplarına, tercüme, aktarma ve çok az şerh dışında ciddî hiçbir katkıları olmamıştır. İntikal ile birlikte müslüman düşünürler, bu sefer kendileri intikal işini devam ettirmiş, tercüme ettikleri veya aktardıkları kitapları geniş yorumlar ve eklerle açıklamışlardır; bu kitaplara yazdıkları eleştiriler ise ayrıca hatırlanmalıdır. Konuların benzerliğine gelince; daha önce de değindiğimiz gibi, bunlar bütün kültürlerin ve dinlerin karşılaştığı sorunlardı. İslâm düşünce hayatı tabii olarak kendi varlığını bunların dışında tutamazdı.

Burada son olarak -yukarıda işaret ettiğimiz- bir noktaya daha değinmekte yarar var. Çalışmamızın son bölümlerinde bir daha göreceğimiz gibi, her büyük entelektüel uyanışın gerisinde önemli bir tercüme faaliyeti vardır. Bu olağan bir durumdur. Ancak, hiçbir düşünce, diğer düşünce havzalarından intikal ettirdiği şeyleri olduğu gibi ve saf taklid yöntemiyle

almaz. Avrupalılar; İspanya ve Sicilya üzerinden İslâmî ilimleri Latinceye tercüme ederlerken, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd vd. müslüman bilgin ve filozofları bir bakıma kendilerine benzettiler, İslam kültürünü kendi özgün irfan ve hikmet boyutundan yalıtıp kendi dünya görüşlerine uyarladılar.

Abbasiler döneminde yaşayan tercüme faaliyetinde de benzer bir durumla karşılaşıyoruz. Bu olayda iki nokta hayli dikkat çekicidir.

a. Müslümanlar, Yunan ilimleri, felsefe ve hikmetle ilgili kitapları büyük bir iştiyakla kendi dillerine çevirirlerken, Yunan sanatı, şiiri, tiyatro, trajedya ve mitolojisiyle ilgili kitaplara iltifat göstermediler.[44]

b. Müslümanlar, başka bilgi ve düşünce havzalarından tercüme yaparlarken kendi dinî mihverlerini ve bu dinin ana sabitelerini göz önünde bulundurdular ki, bundan dolayı İslâm kaynaklarının tasvir ettiği Presokratik filozoflar bazı yönleriyle Batı kaynaklarındakine benzemekle beraber, bazı yönleriyle değişik yorumlarla yansıtılmaktadır.[45]

Buna Yunan bilge ve filozoflarının Müslümanlaştırılması adını da verebiliriz. Aşağıda Zehebiyat'tan iki örnek vermekle yetineceğiz.[46]

Grek anlatımı

1. Şayet bu prensiplere riayet edersen ölümlü ve ölümsüz tanrıların esasını, bütün şeylerin farklarını ve bunları birbirine bağlayan bağları anlayacaksın.

2. Şu halde iyiliğe yönelmen için tanrılardan yardım diledikten sonra işe giriş.

İslâmî anlatımı

1. Eğer sen bu esaslara bağlı kalırsan Allah'ın ve evliyanın tedbiri ile teker teker kimisi yok olan, kimisi sabit olan biz insan toplulukları hakkında cereyan eden işin derinliğine (özüne) vakıf olursun.

---

44 H. Ziya Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 234.

45 H. B. Karlığa, Age., s. 2.

46 Zehebiyat (Altın Mısralar), Süleymaniye, Ayasofya Kütüphanesi, No: 2822, H. B. Karlığa, Age., s. 104.

2. Ne zaman herhangi bir işe tevessül edersen, onda başarılı olman için Rabbine yalvarmaya başla.

Bu fregmentlerde çok tanrıcılığın esası olan "tanrılar" kelimesinin tek tanrıcılığın esası olan "Allah" ve "Rabb" kelimeleriyle yer değiştirdiğini, böylelikle retoriğin İslâmîleştirilme cihetine gidildiğini tespit edebiliyoruz.

Sorun bir bakıma, din-felsefe ilişkisi çerçevesinde, vahy ile akıl, salt insanî olan ile ilahî olan arasında tarihin her döneminde vukû bulmuş ve bugün de vukû bulmakta devam eden temelli bir sorundur. Kozmik düzeni, varlıkları, hayatı, tarihi ve insanın nihaî kaderini kimin tayin edeceği kararı bu sorunun cevabında yatmaktadır. İslâm, son ilahi tebliğ olduğu için bu güç işin altından kalkabildi; ama aynı sorunla karşılaşan Batı Hıristiyanlığı, gerçeği arama tutkusuna sahip büyük entelektüel dehalara tatmin edici cevaplar bulamadığı, üstelik işin üzerine acımasız baskı yöntemleriyle, aforoz, engizisyon, ateş ve ölümle yürüdüğü için, yüzyıllar boyu insan düşüncesini bir şizofreniye düşüren din-bilim çatışmasına dönüştürdü.

İslâm düşünce tarihinde din ile felsefe, Tek bir Hakikat'in iki ayrı ifade biçimi ve yolu olarak vaz'edilmişken, Rönesans ve Aydınlanma'dan sonra bu ikisi yeni isimler alarak (din-bilim, iman-akıl, din-devlet, özel alan-kamusal alan vs.) birbiriyle mutlak anlamda çatışan iki kategoriye dönüştü, çifte gerçekliğe temel teşkil etti, modern dünya da bu şizofrenik çatışma ve gerilim üzerine kuruldu.

Üçüncü Bölüm

MEŞŞÂÎLER VE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

MEŞŞÂÎLER VE DİN–FELSEFE İLİŞKİSİ



KONUNUN TEORİK ÇERÇEVESİ

Bu bölümden itibaren daha somut bir çerçevede ve belli başlı İslâm bilgini ve filozoflarından hareketle ele almaya çalışacağımız konu, İslâm düşünce tarihini meşgul eden "çifte gerçeklik" konusu olacaktır. "İslâm felsefesi" yerine "İslâm düşüncesi" deyimini kullanmamızın özel amacı şudur: Çifte gerçeklik, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, İslâm fetihlerinin üç kıta üzerinde ve hızla yaygınlık kazanmasından sonra her ne kadar müslüman toplumun bir kısım seçkinlerinin Hermetik-Pisagorik akım, Yunan-İskenderiye ilim ve felsefesi ile kadim İran ve Hint kültürleri ve hikmetiyle temasa geçip oluşturduğu "filozoflar" veya "felsefeyi özel bir düşünme yöntemi olarak benimseyen felsefeciler" çevresinden kaynaklanıyorsa da, sorunun tartışmasına çok sayıda kelamcı, sufi, selefi, hatta hadis ve fıkıh bilgininin de müdahil olarak katılması, konunun genel teorik çerçevesini "İslâm düşüncesi" şeklinde ele almamızı gerektirir.

İslâm düşünce tarihinde büyük entelektüel birikimlerin oluşmasına yol açan Din-Felsefe ilişkisi -ki çoğunlukla konu çifte-gerçeklik/iki hakikat veya iki alan şeklinde sunulur; bu ise yanlıştır ve bizim de amacımız bu vahim yanlışlığa işaret etmek olacaktır- ile St. Thomas, Descartes ve Spinoza felsefelerinde daha açık ifadesini bulan Batı felsefesindeki "çifte gerçeklik" arasında kavramın içeriği ve ona yüklenen anlam bakımından önemli bir farklılık vardır. Arka planında Grek varlık telakkisi ve Hıristi-

yan inancı olan Rönesans kültürü, Aydınlanma çağı felsefesi ile 19. yüzyıl idealizm-realizm çelişkisinin bir ürünü olan çifte-gerçeklik, varlığı ve onun ahlaki düzenini algılama biçiminde; ve düşünen, kültür üreten özne olarak insanın entelektüel faaliyetinde birbirinden tamamen bağımsız, hatta birbirine karşıt iki özel alan tasavvurunu öngörür. İman ve akıl, ruh ve madde, fizik ve metafizik, numen ve fenomen ile en toparlayıcı anlatımı iman ve akıl, din ve bilim veya kilise ve devlet çatışması, tümüyle Batı'ya özgü çifte-gerçekliğin çeşitli seviyelerdeki ifadesidir. Bu felsefe yırtılmanın tarihi ve entelektüel kaynakları iyi bilinmedikçe, modern siyasal ve toplumsal ilişkilerin mahiyeti ile laiklik de anlaşılamaz.

İslâm düşünce tarihinde başta kelamcılar ile felsefeciler arasında yaklaşık on asır boyunca tartışma konusu olan sorun ise, felsefenin temelde insan aklını merkez alan bir açıklama modeli olarak İslâmî öğretiler karşısındaki durumunu tartmak, tek olan Hakikat'e ulaşmada her iki modelin değerini kritik etmektir. Bu da en açık ifadesini "din-felsefe ilişkisi"nde bulur. Zaman zaman, aynı anlamlı sorun, vahy-akıl (veya nakil-akıl), şeriat-hikmet terimleriyle de ifade edilmiştir.

İslâm tarihinde bu sorunun başlangıç noktasında Farabî ve İbn Sina'nın olduğu yolunda genel bir kanaat vardır. Her ne kadar el-Kindî ve ondan önce Mûtezile kelamcıları görünüyorsa da, bizce sorunu anlamlandıracak konuların başında yer alan evrenin önceliği (âlem kıdemi)ne ilişkin, gerek Mûtezile gerek El-Kindî, bilinen Sünni-İslâmi öğretinin dışına çıkmadıklarından aynı sorunu tatminkâr bir uzlaşma noktası arama amacıyla Yeni Eflatunculuğun "sudur-feyz" teorisiyle ele alan ve varlık âleminin Aristo'cu yaklaşımını İslâmî öğreti ile bağdaştırmaya çalışan Farabî ve İbn Sina ile tartışmayı başlatmak daha doğru olacaktır.

Şu halde yeri gelmişken âlemin varoluşu konusundan başka tartışmanın asıl ağırlık merkezinde yer alan diğer konuları da hatırlatmakta yarar var: Yunan felsefesinde ve özellikle Aristo'da belli bir tanım kazanan ilah kavramı; Allah'ın bilgisinin kapsamı ve neleri kuşatabileceği sorunu; Hakikatin Bilgisi'nden haber getiren Peygamber (Nebî) ile Faal Akıl'la doğrudan temas kurduğu öne sürülen filozof arasındaki ilişki (nübüvvet) ile son olarak ölümden sonraki hayatın niteliği (haşr-ı cismanî) meselesi bu tartışmanın belli başlı konuları arasında yer almaktadır.

Konu, tartışmayı başlatan Farabî ve İbn Sina'nın felsefeleri çevresinde yoğunluk kazanmakla birlikte, tartışma iki merkezi şahsiyet Ebu Hamid el-Gazalî ile İbn Rüşd'ün görüşleri etrafında odaklanmaktadır. İbn Rüşd, sözcüğün ifade edebileceği bütün anlamlarında bir filozoftur ve entelektüel hayatın son derece canlı ve verimli sürdüğü İslâm'n Batı yakasında (Endülüs'te) bulunmaktadır. İmam Gazalî ise Doğu-İslâm'ın sözcüsü olup onu her hangi bir ekolle sınırlandırmak mümkün değildir. Çünkü onun önde gelen özelliği, İslâmi ilimlerden fıkıh ve usul olmak üzere, kelam, tasavvuf, mantık ve felsefe konularında her biri, hem kendi çağını etkilemiş hem de bugüne kadar İslâm düşünce hayatını hâlâ derinden etkilemekte olan eserlerin sahibi olması gösterilebilir.

İşte Meşşaî denen (peripatetik) felsefe akımının ortaya çıkışı bu verimli ve hareketli döneme rastlar. El-Kindî, Farabî ve İbn Sina, sonraları Batıda İbn Bacce ve İbn Rüşd, bu çerçevede Aristo'cu akımın önde gelen temsilcileri arasında yer alırlar.

Müslüman hakîm ve bilginlerin amacı, kadim kutsal tefekkür modellerinin özünde tevhid olan bütün geleneksel öğretilerle olumlu bir ilişkiye girmek, İslâmi öğretinin bunları tamamlayıcı, doğrulayıcı veya düzeltici öğelerini bulup çıkarmaktı. Felsefe ve İrfan hareketi ile İslâmiyet'in bâtıni yorumunu oluşturan Şiilik, bu kadim kültür ve felsefelerle hemen kaynaşabildi. Sünnî İslâm ise başlangıç yıllarından itibaren bu eski kültürlere büyük bir kuşku ile baktı, arada önemli mesafeler bıraktı. Aksi yönde düşünceler olsa da, bize göre, Şiiliğin dış kültürlere karşı göstermiş olduğu bu esnek ve kucaklayıcı tavrı, Sünniliğin ihtiyatlı ve uyarıcı tavrının tamamladığı, kadim irfan felsefelerinden ve ilimlerden yararlanmanın böylece daha sağlıklı ve verimli düzeylerde geliştiği bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Mûtezile akımının bu bağlamda görmek istediği önemli bir işlev de İslâm ile kadim kültür ve felsefeler arasında bir tür köprü kurmak şeklinde yorumlanabilir. Ancak hem İslâmî nassların zâhiri bilgi türünü savunan Selefiye, hem aklı daha etkin kılmayı amaçlayan ilk dönem Kelam bilginleri, buna karşı koymada gecikmediler. Çünkü nihayetinde özünde tevhid inancı ve fikri olsa da, tevhide ait olanla sonradan ona eklenmiş olanı birbirinden ayırmak sanıldığı kadar önemsiz ve kolay bir iş değildi. İslâm'ın

son ilahi mesaj olmasının bir anlamı kendisinden önceki tevhid dinleri –ki İslâmiyet'le birlikte bütün bu dinler aynı kaynaktan neş'et etmişlerdir– ve bunlara bağlı tezahür eden kültür ve felsefeleri yine tevhid esası üzerinde tashih etmek, değişmeyen saf özü ve bu özün sabitelerini gün ışığına çıkartmaktı. Emevîler dönemi boyunca, Sufi akımlar da sosyal hayatın Hz. Peygamber(sallallahu aleyhi ve sellem)'in Sünnetine göre düzenlenmesini, fetihlerle artan servet ve refaha karşı ilk döneminin sadeliğini, kısaca zühd ve takva esasına dayalı ruhî arınmayı amaçlıyorken, sonraları bu kadim felsefelerden özellikle İskenderiye'de gelişen Yeni Eflatunculuk'tan etkilenecek ve her biri kendi içinde tutarlı bir disiplin olan doktriner akımlar teşekkül edecekti. Şiiliğe en çok etki eden geleneksel akımların başında Hermetik-Pisagorik felsefe ile Yunan-İskenderiye ilim ve felsefesi gelir. Bunda öteden beri Yunan-İran ve Hint-Yunan temasına yabancı olmayan bir kültür coğrafyası üzerinde gelişme göstermesinin önemli bir payı vardır.

Konumuza ışık tutacak Meşşaî-Aristocu akım da bu hareketli devrede gelişti. Başlangıçta El-Kindî gibi filozoflar -ki ilk Arap, yahut Müslüman kökenli filozof olması önemlidir- Mûtezile'nin etkisinde sayılırdı ve İslâmî öğreti düşüncelerinde ağırlık noktasını teşkil ederdi.

Artık Müslüman (Arap-İranlı-Türk kökenli) diyebileceğimiz filozof çevresinin gündeme getirdiği ilk konu felsefi ve vahyi bilginin değeri; ikincisi de Aristo felsefesinde merkezi yer tutan görüşlerin İslâmî bilgiler karşısındaki durumudur.

Aristo'cu geleneğe bağlı olmakla birlikte, İskenderiye menşeli Yeni Eflatuncu felsefe ile de yakın temas kuran İslâm peripatetikleri bu ana çerçeve içinde din-felsefe ilişkisine baktılar. Amaçları Yunan felsefesi ile İslâmî öğretiler arasında doğru, barışçı ve uyumlu bir ilişki kurup evrensel bir felsefî forma ulaşmaktı. Ancak onların bu ilginç teşebbüsleri ister istemez bazı sorunların doğmasına yol açacaktı. Çünkü her şeyden önce Müslüman Meşşaîler, Yunan metafiziğinin temel felsefî varsayımları ve öncüllerini kullanıyorlardı. Onlar, akıl sahibi burhan ehlinin Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşabileceklerini söylerken, bu söylem salt epistemolojik bir konu olmakla kalmıyor, ancak bunun yanında ahlâk felsefesinin ana sorunsalı olan mutluluğun kazanılması (Tahsilu's-saade) ile ilgili yeni istifhamlara

da yol açıyorlardı. Çünkü Peygamberin yol göstericiliğine gerek kalmadan eğer insan Hakikat'in Bilgisi'ni elde edebiliyorsa, bu durumda nasıl mutlu olunması gerektiği konularıyla ilgili bilgilere de ulaşabilir ve kendi hayatını bu bilgiler ışığında düzenleyebilirdi. Gerek Sünni kelamcılar gerekse Selefiler, felsefeye karşı çıkarken, felsefenin temel varsayımlarının kabul edilmesi durumunda dinin yol göstericiliğinin ve hayatı belirleyeme vasfının zaman içinde zayıflayacağını düşünüyorlardı.

Felsefecilerden pek hoşlanmadığı anlaşılan İbn Haldun'un da değindiği gibi Yunan felsefesi, ilk dönemlerinden itibaren, varlık ve bilgi yanında davranışlarımızın değeri ve mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı gibi sorulara da cevap aramıştır. Her ne kadar İslâm filozofları, Peygamber'in getirdiği Şeriat'ın insanlar (avam)ın mutluluğu için gerekli olduğunu söylüyor ve bunu her defasında vurgu konusu yapıyor idilerse de, Hakikat arayışında insan aklına verdikleri önem, karşı tarafta olanları tedirgin etmeye yeterli oluyordu. Filozoflar ısrarla bir tek olan Hakikat'e Peygamber'in yanında (ve hatta dışında) burhan ehlinin de ulaşabileceğini öne sürerken, her iki kanaldan akan bilginin kaynakta bir olduğunu düşünüyorlardı.

Karşı tarafta yer alanlar ise bunu asla kabul etmeyecekti ve asıl tartışma da bu konu çerçevesinde sürüp gidecekti.

EL-KİNDÎ

Doğrudan Arapça'ya Yunanca'dan kitap çeviren El-Kindî (185/801-260/873), İslâm düşünce tarihinde ilk Arap filozofu olarak bilinir. Flügel'e göre tercüme ve telif ettiği kitapların sayısı 265'i bulur. Corbin'e göre, kendisi doğrudan tercüme yapmamış, ancak birçok tercümede, terimlerin Arapça karşılıklarını bulmada -ki bu muhtemelen bugün bildiğimiz redaksiyon veya edisyondan daha fazla bir şeydir- katkıda bulunmuştur. El-Kıftî ise, El-Kindî'nin sayısız felsefe kitabını tercüme ettiğini, bu kitapların zorluklarını giderip anlaşılır hale getirdiğini söyler.[1]

---

1 T.J. Boer, Age., s. 69-74; H. Corbın, Age., s. 156 vd. el-Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, s. 241.

Yine El-Kıftî, El-Kindî'nin felsefe, mantık, matematik, arz, musiki, astronomi, geometri, gök cisimleri, tıp, yıldızlar ilmi, münazara, psikoloji (ilmu'n-nefs), siyaset, meteoroloji, ölçüler bilgisi, ilk nesneler ve bazı metal ve kimyevî maddeler hakkında 17 dalda eser yazdığını zikreder. Bu eserlerin bir kısmı Cremona'lı Gerard tarafından Latince'ye çevrilmişti; Cardano, El-Kindî'yi oniki büyük dahi arasında sayar. Onun biyografisini yazanlar, felçli bir çocuğu müzikle tedavi ettiğini söylerler.[2]

El-Kindî'ye Araplar'ın filozofu (Feylesofu'l-Arab) denmesinin nedeni, etnik kökenine vurgu olmak yanında, onun felsefeyi İslâm düşüncesinin bir parçası kabul etmesi ve bu düzeyde ele alması dolayısıyladır.

Kendisi felsefe tarihlerinde Yeni Pisagorcu olmak yanında Eflatun ve Aristo'yu Yeni Eflatuncu temel üzerinde -ve Atinalı Proclus'un kıyas yöntemine yakın bir tutumla- uzlaştırmağa çalışan seçkin bir felsefeci olarak tanıtılır. Bu açıdan Farabî'ye ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. El-Kindî'nin tanımına göre felsefe, amacı Allah'a varmak olan önemli bir çabadır. El-Kindî, dinler arasında yaptığı karşılaştırmalı bir çalışma sonucunda, bütün dinlerin, varlık âlemini öncesi ve sonrası olmayan (ezeli ve ebedi) İlk Sebep'in eseri olduğu düşüncesini savunduklarını gördüğünü söyler. Muhtemelen onu felsefe ile uğraşmaya iten sebeplerden biri bu olabilir. İnsanın ilim ve hikmet çabası bu nihaî gerçekten fazlasını bulamıyacağına göre, her akıl sahibi varlığın bu ilk sebebi bilmesi ve kavraması onun görevdir. Tarih boyunca insanoğluna Allah'ın vahyini tebliğ eden peygamberlerin de getirdikleri mesajın özünde bu gerçek yatar; şu halde peygamberlik (nubüvvet) gerekli bir kurumdur.

Kelam konularında Mûtezile'den geniş ölçüde etkilendiğine daha önce işaret ettiğimiz El-Kindî, en değerli faaliyeti ve en üstün gerçeği (Hakikat'in Bilgisi'ni) bulma çabasını aklın görevi sayar. Varlık yapısının genel hiyerarşisinde madde aklın iradesi altındadır; nefs ise maddi varlık dünyası ile ilahi âlem arasında orta bir yerdedir. Felekler nefs'den sudur

---

2 Mustafa Abdurrazzık, *Feylesofu'l-Arab ve'l-Muallim es-Sani*, s. 7 vd.; Ebu Ride, *Resail el-Kindî*, s.3 vd. Ahmed Fuad el-Ahvani, *el-Kindî*, s.36. Astroloji (ilmün-nücûm) ile ilgili eser yazmasına rağmen Fihrist sahibi İbn Nedim'e göre El-Kindî simyaya karşı çıkmıştır. İbn Nedim, filozofumuzun sekiz kitabını zikreder; bunlar içinde deniz suyunun küre biçiminde olduğunu anlatan kitabı ilginç olanıdır. Bkz. İbn Nedim, Age., s. 358 vd.

eder. Bu durumda bütün varlıklar arasında açıklanmaya muhtaç bir ilişkiler sistemi vardır.

Matematik, astronomi, coğrafya, tıp, dinler ve medeniyet tarihi alanlarında kendisinden sonraki felsefe akımlarını etkileyen El-Kindî, Pisagor'cu geleneğe bağlı olarak bütün ilimler arasında matematiği en üstün bir konuma yükseltir. İnsanın içinde yaşadığı varlık dünyası ile mükemmelliği temsil eden üst varlık dünyası arasında olumlu bir ilgiyi kurma durumunda olan Matematik, Astronomi, Geometri ve Müzik gibi dört temel ilmî faaliyetin El-Kindî'nin de ilgisini çekmiş olması şaşırtıcı değildir. El-Kindî'ye göre bu dört ilim, felsefe ve mantıkla birlikte insani ilimler (ilm-i insanî) dediği bilgi kategorilerine girer. Bunun dışında ilahi ilimler (ilm-i ilahî) adı verdiği başka bir bilgi kategorisi var ki, bu peygamberlere vahyedilen bilgileri kapsamaktadır. Bu bağlamda onun din-felsefe ilişkisine dair düşüncelerine geçmeden evvel hikmetin teorik temellerini üç ayrı ilmî çaba üzerinde oturtan ilginç tasnifine de işaret etmeliyiz.

El-Kindî'ye göre, zihinde ve dış dünyada maddeye zorunlu olmayan ilim en üst mertebede yer alır; ilk ilke, soyut akıl ve nefs'ler gibi. Orta mertebede olan ilimler ise, geometri örneğinde gerçek ifadesini bulan, zihinde maddeye bağımlı değilken dış dünyada ona bağımlı olan ilimlerdir. En aşağı mertebede olan ilim ise, zihinde de, dış dünyada da maddeye bağımlı tabiat ilimleridir.

Halife Me'mun'dan sonra Mütevekkil Alallah döneminde yaşayan bu geniş kültürlü filozof, İbn Nedim'in verdiği bilgilere göre nübüvvetin ispatı ve inkârcılara karşı cevaplar türünden önemli eserler yazmıştır. Beyhaki'nin verdiği bilgilerde ise, onun şeriat ile akılla kavrananların ilkelerini birleştirmek için özel bir çaba harcadığı öğreniliyor. Ancak El-Kindî ile ilgili görüşlerin bu yüzyılın ikinci yarısından sonra önemli bir değişiklik geçirdiği söylenebilir. Alman oryantalist H. Ritler Ayasofya kütüphanesinde El-Kindî'ye ait önemli risaleler keşfetti; bunlar uzun yüzyıllardır bilinmiyordu. Bu risalelerin bulunup yayınlanmasından sonra El-Kindî'nin felsefî görüşleri daha iyi kavranır hale gelmiştir.[3]

---

3 Ayasofya Kütüphanesi, Rakam: 4832, İstanbul. Ebu Ride'nin yayınından başka bkz. Dr. Muhammed Abdulhadi, (2 cilt), Kahire, 1950-1955.

El-Kindî, Mu'tasım Billah'a yazdığı "Felsefe-i Ûlâ" adlı risalesinde dinin temelde felsefe ile çelişmediğini ortaya koyar. Ona göre, gerçekte varlığın bilgisi rububiyetin (Allah'ın Rab olması ve bu sıfatıyla varlığı yönetip geliştirmesi, denetlemesi) bilgisinden ayrı bir şey değildir. Birliğin bilgisi (vahdaniyet) insanı doğrudan erdem bilgisine götürür. Peygamberler, getirdiği risaletle (Allah'ın elçileri olma sıfatları) insanın düşünce faaliyetlerini aynı amaca yöneltmek istemişlerdir.

Ancak "Kemiyetü Kütüp Aristutales" adlı kitabında ise El-Kindî'nin farklı bir görüş sergilediğini görüyoruz. Bu yeni görüşünde, filozofun felsefi yöntemlerle elde ettiği bilgiyi insanî bilginin ürünü olarak tanımlar ve bu tür bilgiyi ilahi bilgiden ayırır. Çünkü felsefî bilgiyi elde ederken, filozofun insanî çabası ve isteği önemli bir etkendir; oysa ilahi bilginin elde edilmesinde benzer insanî çabalar ve istekler olmadığından felsefî bilgiye göre daha üst bir mertebede yer alır. İlahi bilgi, "özel bir bilgi" türüdür. Bu bakımdan ilahi mahiyette olan Hakikat'in Bilgisi peygamberlerden başkasında tecelli edemez. Matematik, mantık ve tabiat ilimleri ise belirli felsefi ve bilimsel çabalar yürütebilen herkesçe elde edilebilir.

M. Yusuf Musa bu iki görüş arasındaki farkı şöyle açıklar: Mu'tasım'a yazdığı ilk risalede ilk görüşü savunan El-Kindî, ikinci risalede bu görüşünü düzeltme veya değiştirme ihtiyacını duymuştur. İlk görüşünde felsefî bilgi ile vahyî (dinî) bilgi arasında birliktelik bulur. İkisinin de Hakikat'in Bilgisi'ni verdiğini savunur. Çünkü Hakikat Bilgisi bir ve tektir, ona ulaşmanın yolu ise burhandır. İkinci görüşünde El-Kindî, felsefe ile dini birbirinden ayırır ve felsefi düşünce aklî görüşle elde edilir derken, dinî bilgi vahy ve ilhamla elde edilir, der.[4] Ancak felsefe ve din, iki ayrı ve birbirine karşıt bağımsız alan değildir. Şu halde çifte gerçeklik tasavvurunun da herhangi bir dayanağı veya meşruiyeti yoktur. El-Kindî'ye göre, felsefe aklın ürünü olan bir zihin faaliyetidir; buna karşılık din ise vahy ürünüdür. Felsefe mantık yöntemine, din iman yoluna dayanır. Aralarında ne türden bir ilişki var, sorusuna El-Kindî'nin verdiği cevap şudur:

Felsefe Hakikat'in Bilgisi ve onu araştıran bir faaliyettir. İslâm bilgin-

4 M. Yusuf Musa, Age., s. 50-54.

leri de, Hakikat'in insan tecrübesinin üstünde ve ötesinde olduğunu kabul ederler; yani Hakikat, tabiat üstü bir âlemde değişmez ve ebedî olarak vardır. Hakikat değişmez, insan ona farklı yollarla ulaşabilir, kendisi de namütenahi biçimlerde tezahür eder. Hakikat tek, ifade biçimleri, tezahürleri ve ona ulaşma yolları birden fazladır. Bu, gerçek ve sahici çoğulculuktur. İnsanın kaçınması gereken önemli husus, kendi Hakikat algısı veya anlayışını mutlaklaştırması, diğer ifade biçimlerini ve algıları yok saymasıdır. Bu durumda felsefe şöyle tanımlanabilir: "İnsanın imkânı dahilindeki şeylerin hakikatinin bilgisidir. Filozofun nazarî bilgi ile ulaşmak istediği hedef, Hakikat'i elde etmek ve pratik bilgisiyle ona göre davranmaktır." (Felsefe-i Ûlâ).

Felsefe'nin biri fizik, matematik ve metafizik olmak üzere teorik (nazarî); diğeri ahlâk, iktisat ve siyaset olmak üzere pratik (amelî) iki kısmı var. Her iki kısım da erdemlerin başlangıcıdır. Bu ikisinden her biri fizik, matematik ve ilahiyata ayrılmış, pratik kısımda kişinin kendi nefsinin, evi ve yaşadığı şehrin yönetimiyle ilgili bölümlere ayrılmıştır. İlahiyat felsefenin bir bölümüdür ve ilahiyatla uğraşmak mantıksal bir yükümlülüktür. Peygamber'in tebliğ ettiği vahy ile felsefenin işaret ettiği ve bizi kendisine yönelttiği hakikat bir ve aynıdır; her ikisi birbirleriyle uyum ve birlik içindedirler.[5]

Felsefe eşyanın hakikatine ilişkin bilgi olduğuna göre, bu bilginin ilahiyatı, yani Allah'la ilgili ilimleri, vahdet ilmini, ahlâkı ve diğer yararlı ilimleri içine alması gerekir. İlimlerden gerekli faydaları elde etmek ve zararlı bilgilerden korunmak, peygamberlerin Allah'tan vahy ile alıp tebliğ ettiği şeyler aracılığıyla mümkün olabilir ancak. Çünkü peygamberler, Allah'ın kendine özgü uluhiyetini, O'nun öngördüğü erdemlerin yerine getirilmesini ve kendi başlarına erdemli olan şeylere aykırı düşen kötülüklerden kaçınılmasını istemişlerdir. Nihayetinde felsefe ile uğraşmak zorunludur; şundan anlaşılıyor ki, felsefe ile uğraşmanın zararlı olduğunu veya zorunlu olmadığını öne sürenler, bu görüşlerini destekleyici mahiyette çok sayıda kanıta başvurma zorunluluğunu duymaktadırlar. Bu bile, felsefe ile uğraşmanın zorunluluğuna bir kanıt sayılır.

---

5 A. Fuad el-Ahvani, *El-Kindî*, s. 39-40.

İşaret ettikleri referanslar bakımından bir olsalar da, biraz önce değindiğimiz "Kemiyetü Kütüp Aristutales" adlı kitabında El-Kindî, din ile felsefeyi birbirinden ayırır. Buna göre ilahi ilim, Hz. Peygamber'e vahyedildiği ve Kur'ân'da kaydedildiği gibi İslâm'dır. Bu şekliyle ilahiyat, felseféden daha yüksek bir konumdadır. Din ilahi bir ilim (bilgi), felsefe ise beşerî bir ilimdir; ilkinin yolu iman, ikincisinin yolu akıldır. Peygamberin bilgisi doğrudan ve vahy yoluyla, filozofunki ise mantık ve burhan (kanıt) yoluyla elde edilir. Felsefi kanıtlar, kanıtlamanın apaçık (bedihi) olan ilk ilkelerine dayanırken, Kur'ânî deliller ilahidirler ve bundan dolayı daha sağlam, kesin ve beşerî nitelikli olan felsefî kanıtlardan daha inandırıcıdırlar.

İslâm düşünce tarihinde din ve felsefeyi uzlaştıran ilk filozof olan Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'e yol açmıştı. O, mantıkçıların yolundan hareketle, dinî felsefeye irca etmiş; sonra dini ilahi ilim kategorisine koyarak felsefeden daha yüksek bir konuma çıkartmıştı.[6]

El-Kindî'nin Müslüman filozofları ağır bir itham altında bırakacak olan âlemin kıdemi meselesinden söz ettiği kesin olarak tespit edilebilmiş değildir. Hatta Mutezili yaklaşımın etkisinde ve Kur'ânî vahye uygun kozmosun sonradan yaratıldığına, Allah'ın evreni yoktan var ettiğine inandığı söylenebilir. El-Kindî "Fi Hududi'l-Eşyai ve Rüsûmiha" adlı risalesinde İlk Sebep'i (illet) yaratıcı, fail, külli tamamlayıcı (ya da küllü tamamlayan) ve hareket etmeyen diye tanımlar. Ona göre "ibda'" yoktan var etmedir, varlığın onu önceleyen bir zaman ve madde olmaksızın var olmasıdır. Çünkü, mekan, zaman ve hareketin kendisiyle ilintili olduğu veya ondan kopuk bulunduğu her şey zorunlu olarak sonludur. Zaman hareket değildir, hareketi ölçen sayıdır. Zaman'ın sayılardan sayılması, onun bölünebilir sayılardan değil, sürekli sayılardan olması ile ilgilidir. Bu anlamıyla zaman geçmişten geleceğe doğru akış halindeki anlardan oluşan süreklilik şeklinde tanımlanabilir.

Şu halde El-Kindî'nin kendi döneminin Kelam anlayışına uygun ve Aristo felsefesine aykırı bir varlık görüşüne sahip olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Ancak İmam Gazalî'nin felsefecileri "âlemin kıdemi"ne ilişkin görüşlerinden dolayı eleştirirken El-Kindî'yi bu görüşleriyle zik-

6 el-Ahvani, Agy., s. 40-41. Macid Fahri, *Tarih el Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 107 vd.

retmiş olmaması ve filozoflar hakkında bir genelleme yapması ilginçtir. Gazalî bir ihtimal, ya El-Kindî'nin bu görüşlerinden haberdar değildi ya da belli bir maksatla sadece Farabî ve İbn Sina'dan yola çıkarak Aristo'culuğu çökertmeyi amaçlıyordu.[7]

Her ne olursa olsun, felsefe ile yakından uğraşan ve zengin bir birikime sahip olan El-Kindî'nin bu attığı adım Yunan felsefesi ile İslâmî öğretiyi uzlaştırmada önemli bir adım sayılmalıdır.

FARABÎ

Ebu Nasr b. Muhammed b. Turhan b. Uzluğ el-Farabî (258/870-339/950)'nin felsefi görüşleri, konumuz açısından merkezî bir yer tutar. Çünkü ileride de göreceğimiz gibi, Sünnî görüşün felsefe eleştirisini yapacak olan İmam Gazalî, en başta Farabî ve İbn Sina'yı hedef alacak, felsefeyi Gazalî'ye karşı savunacak olan İbn Rüşd de bu iki filozofu Yunan felsefesini çarpıtmak, yanlış anlayıp aktarmakla suçlayacaktır.

Yumuşak huylu, hayatı boyunca düşünme ve felsefe ile uğraşmaktan başka hiçbir şeye ilgi duymamış, yöneticilerin himayesini kabul etmiş ve sonunda sufî hayat tarzına ilgi duymuş Farabî birtakım rivayetlere göre yetmiş dil biliyordu.[8] Bu bilgideki yetmiş rakamını "kesretten kinaye" kabul etmek gerekirse, onun birkaç dili bildiğini söylemek mümkündür.

Hayatı ile felsefi düşünceleri arasında tutarlı olmaya daima özen göstermiş Farabî, nefsin aykırı unsurlardan ve kötülüklerden arınmadıkça felsefe yapmanın mümkün olmadığına inanıyordu. Geometri ve Mantık'ın gözetimi altında tabiî ve aklî ilimlerle uğraşıldığında felsefe var olanların bilgisini verecek, varlık dünyasının bilinmezlerini önümüze serecektir.

Farabî'nin iki önemli sorunla uğraştığı söylenebilir: Bunlardan, biri diğerine bağlı olarak Eflatun ile Aristo'yu uzlaştırmak ve İslâm ile felsefe

7 M. Yusuf Musa, Age., s. 54. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 49 vd.

8 Bugün Türk kökenden geldiği genel kabul gören Farabî'nin Türkçe, Farsça ve Arapça bildiği kesin olmakla beraber, İbn Hallıkan'dan rivayetle 70 dil bildiği kesin değildir. Bkz. İbn Hallıkan, *Vefayâtü'l-A'yan*, II, 113 vd.; İbrahim Medkur, *Farabî*, s. 68.

arasında kendine özgü görüş ve analizleri çerçevesinde uzlaşmaya dayalı ve kabul edilebilir ilişki kurmak.

Felsefeye yöneltilen eleştirilerin başında, o dönemde Yunan felsefesi'nin iki büyük filozofu olarak Eflatun ile Aristo felsefeleri arasında var olan çelişki gösteriliyordu. Eğer felsefe, gerçekliğin doğru bilgisini veriyorsa, ikisi de biri diğerine göre otorite olan Eflatun ile Aristo arasındaki çelişki nasıl açıklanabilirdi? Bu soruyu soranlar, bugün her ikisi de "bilimsel" olmalarına rağmen Newton ile Einsteine'ın modelleri birbiriyle çelişmektedir; peki bu durumda hangisi bilimsel gerçekliği ifade eder, sorusuna benzer bir soru soruyorlardı. İki modelden biri yanlış olduğuna ve her ikisini de gerçeklik temelinde gördüğümüze göre, bu durumda bilimsel olan gerçeklik ifade etmez mi diyeceğiz? Eflatun ve Aristo'nun felsefi modelleri karşı karşıya geldiğinde benzer bir sorunla karşılaşıyoruz. Felsefenin herhangi bir hakikat değeri taşımadığını düşünenler, bu iki büyük filozofun kavramsal modelleri arasındaki çelişkilerden hareketle "felsefenin kendisinin Hakikat'in Bilgisi dışında bir şey" olduğunu öne sürüyorlardı.

Farabî, hiç de yabana atılmayacak bu eleştirilere cevap vermek için "el-Cem'u Beyne Re'yi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlâhi ve Aristu" başlığı altında bir kitabı kaleme aldı. Farabî'nin amacı, Eflatun ve Aristo'nun, felsefenin iki büyük üstadı olarak yalnızca kullandıkları yöntem, anlatım biçimi ve yaşama tarzları bakımından ayrı olduklarını, özde ortak felsefi görüşlere sahip bulunduklarını kanıtlamaya çalışmaktı. Kitabı üç bölüme ayıran Farabî, birinci bölümde felsefenin genel konuları ve ilimlerin tertibini; ikinci bölümde Eflatun felsefesinin özetini; son bölümde de Aristo'nun görüşleri ile iki filozofun düşüncelerini kaynaştırma işini ele alır.[9]

Bilinen şu ki, Farabî'den önce ilk İskenderiyeli filozoflardan Aminos (öl. m. 242) ve Parphyry, bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmak için çalışmış, bu konuya ayırdığı risaleler kaleme almışlardır. Ancak Farabî'yi bu türden bir çalışmaya iten ilk sâik başka bir şeydi. Farabî'ye göre, felsefe esas itibariyle Hakikat'i ve onun bilgisini arama faaliyetinin adıdır; bu

---

9 Farabî, *el-Cem'u beyne re'yi'l-Hakimeyn Eflatun ve Aristutales*, 221 vd.; Farabî, *Tahsilu's-Saade*, s. 62; Jozef Haşim, *el-Farabî*, s. 46-47. Kıftî, Age., s. 183 vd.; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, II, 131 vd.

itibarla büyük filozof ve bilgelerin temelde bir ve aynı düşünmüş olmaları mantığın gereğidir. Onun gözünde bütün filozoflar bir tek mektebin öğrencileriydi ki, bu da Hakikat'i arama mektebidir. Birbirinden farklı gibi görünen filozofların görüşleri bir tek felsefî ekolün çeşitli anlatımları gibi görülebilir. Farabî'nin bu çabasının ne ölçüde başarılı olduğu sorulabilir. Şu var ki kendisinden sonraki felsefi mirasa etki ettiği görmezlikten gelinemez. Kendine özgü yöntemlerle Eflatun ve Aristo'yu birleştirmeye çalışan Farabî'nin kendisinden sonraki izleyicisi İbn Sina'nın Eflatun'u, İbn Rüşd'ün ise Aristo'yu öne çıkardığını tespit etmek ilginç bir husustur.[10]

Farabî'yi Eflatun ile Aristo'yu uzlaştırmaya iten ikinci saik, son tahlilde Aristo felsefesinde savunulan birtakım görüşlerin İslâm öğretileriyle kesin olarak çelişen unsurlarını Eflatun felsefesinin yardımıyla yumuşatmak, bu arada İskenderiye'de gelişen Yeni Eflatuncu unsurların kaynaştırılmasına uygun bir zemin hazırlamaktı. Ama yine de, bu önemli çaba, Gazalî'yi kandırmaya yetmeyecek ve Farabî'nin bu girişimini "olağanüstü spekülasyon" olarak yorumlayacaktır. Ancak Gazalî'ye rağmen Farabî, Aristo'dan sonra felsefe tarihinde "Muallimu's-Sani" (ikinci öğretmen) sıfatını hak edecek kadar seçkin bir yere sahiptir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Yunan'da hikmete dayalı düşünme biçiminden olan kopuşun hayli eski zamanlarda başladığı ve bunun ilk farkına varan kişinin Pisagor olduğunu zikretmiştik. Zaman zaman hikmet ile felsefeyi aynı anlamda kullanan Farabî, bozulmuş felsefeyi Eflatun ve Aristo'nun yeniden kurma ve bunun yollarını gösterme teşebbüsünde bulunduklarını söyler. Bu görüş bizce doğru olmasa da bir yönüyle önemlidir. Çünkü Farabî'ye göre, Eflatun ve Aristo'nun sundukları nesnede amaçları aynıdır ve kendileri tek ve aynı felsefeyi sunmayı kasdetmişlerdir.

Bu görüş sonraları paradoksal bir teşebbüs görülse bile, Yunan'dan başlayıp çağımıza kadar etkisi süren iki alan/çifte gerçeklik sorununu uygun bir uzlaşma yoluyla gidermeye çalışmak açısından önemlidir. Belki de böyle bir teşebbüse ancak İslâm fikir ve hikmet havzasında gözünü açmış Farabî gibi bir Müslüman filozof girişebilirdi. Nitekim Farabî yanın-

10 İ. Medkur, Agy., s. 74; Macid Fahri, Age., s.157 vd. Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 165 vd.

da diğer bütün filozof ve karşı ekolden olanların üzerinde ittifak edecekleri nokta, Hakikat'in Birliği ilkesi olacaktır ki, bu, İslâm ile Batı düşünce tarzı arasındaki en ayırd edici sabitelerin başında yer almaktadır.

Farabî din-felsefe ilişkisini üç ana seviyede ele aldı:

1) Yaratma sorunu çevresinde kurulan ilişkidir. Farabî'nin en büyük zorluğu İslâm düşüncesinde merkezi bir yer tutan Allah kavramıyla, Aristo'da birinci derecede önemli olmayan ilah kavramını birleştirmekti.

2) İslâm dini ile Yunan felsefesini uzlaştırmanın çıkardığı bir başka sorun da akıl ile vahy kavramlarında yoğunlaşıyordu. Farabî bu amaçla nübüvvet konusunu ele aldı, mucize ve bazı inanç ilkelerine değişik açıklamalar getirdi.

3) Farabî son olarak, pedagojik amaçla görülen, gerçekte ise uzlaştırma konusuyla yakından ilgili olan "havass (seçkinler) ve avam (halk yığınları) ayırımı üzerinde durdu.

Bilindiği gibi genel anlamında Yunan felsefesi deterministtir. Determinizm ise, yaratıcı bir Tanrı kavramını kabul etmez. Yunanlılara göre, evren başlangıçta şekilsiz, biçimsiz bir kaos iken Tanrı (Deumirgos), ona bir şekil verdi, kozmos haline getirdi. Bu temel felsefî yaklaşım çerçevesinde İslâm'ın öngördüğü ilah kavramına tutarlı ve bir yer bulmak tümüyle imkânsızdır. En çok da Aristo'nun geliştirdiği ilah kavramı İslâm'ın ilah kavramıyla çatışma halindeydi. Aristo, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici (el-muharrikü'l-evvel) bir ilah tanımından söz ediyordu. Oysa İslâm'ın tanımladığı ilah kavramında, Allah'tan başka ilah yoktur; Allah, bütün varlık âlemini kendi iradesiyle ve ilmiyle yoktan yaratmıştır ve âlem her durumda Allah'a bağlı ve bağımlıdır. Yaratılış her an devam etmekte, Allah varlık âlemine her an müdahale etmektedir. Allah, varlık dünyasına müdahale ettiği gibi insanın sosyal, ahlâkî, manevi, siyasal ve hatta gündelik hayatına da bir takım emir ve yasaklarla müdahale eder.

Hiç kuşkusuz Yeni-Eflatunculuk'ta sözü edilen "Bir" kavramının İslâm'ın tevhid kavramıyla uyuştuğunu söylemek kolay değildir. Yeni-Eflatunculuk, Mısır'da Yahudi felsefesi olarak Tevrat'ın Bir kavramına Eflatun'un ideler idesi olan Bir kavramında temel arayarak, özellikle Filon gibi Yahudi filozoflarından katkılar alarak Müslümanlara ulaşmıştı.

Farabî yine de Yunan felsefesine Yeni-Eflatuncu yoldan varabileceğini düşündü, böylece "sudur" teorisini ortaya attı. Buna göre, Aristo, Eflatun ve Yeni-Eflatuncu felsefede Tanrı bir'dir ve varlık ondan zaruri olarak sudur etmiş, adeta türemiş, fışkırmış, dışa vurmuştur. Tanrı, kendi zatını akleden bir akıldır. Akıl, akleden ve mâkul aynı şeydir, o da zattır. Şu halde ilim, ilmeden ve ilmolunan da aynı şeydir. Bu anlamda Tanrı, var olan her şeyin ilk ve tek sebebidir. Farabî on akıl teorisini de ortaya atarak, Tanrı ile varlık arasında özel bilinçleri, kişilikleri ve işlevleri olan aracı güçlerin varlığını savundu.[11] Böylelikle Farabî, İslâm dini ile felsefeyi uzlaştırdığına kanaat getirmiş oluyordu. Farabî'nin sudur teorisi, Aristo'nun evreni var olan yapısıyla öncesiz (ezelî) kabul eden görüşünden temelden ayrı bir düşünce olduğunu varsaymamıza yetmez. Madde bu teoride, Allah'tan bağımsız bir gerçeklik olmaktan çıkarılmış, öncesizlik niteliği kendinden çok Allah'tan suduruna bağlanmış, Allah ile evren arasında maddî olmayan akıllar yerleştirilmiştir. Sudur teorisini temellendiren düşünce ise, Allah'ın kendi cevherini bilmesidir. Bu bilgi bütün varlık âleminin nihai nedeni olduğu gibi yaratmanın da anlamıdır. Demek oluyor ki sudur teorisi kesintisiz faaliyetin, öncesi olmayan bilginin sonucudur.

Aristo'da ilahi özler, bir tür yıldızların temsil ettiği tanrılar veya onlara tekabül eden varlıklardır. Farabî, bunlara "münferit akıllar" adını verdi; onu izleyen İbn Sina bunların ise daha açık ve İslâm imanında somut karşılığı olan "melekler" olduklarını öne sürdü ki, bunlarda yaratıcılık özelliği varsayılacaktır.

Farabî'nin üzerinde durduğu ikinci konu nübüvvettir. Ona göre nübüvvet tabiatüstü bir olay değildir. Yalnızca bir insan olan peygamber'in muhayyile gücünün kemalin doruğuna ulaşması halidir. Ona Münfail Akıl ulaşır. Peygamber işte bu yolla, şimdi ve gelecekteki cüz'i bir takım bilgileri, haberleri feyiz yoluyla alır. Farabî bu çerçevede mucizeyi de akılcı yöntemlerle açıkladı ve kutsi güçlere bazı tanımlar getirdi. Burada Farabî'nin peygamberle filozof arasında ilginç benzerlikler kurduğu görülüyor. Bu felsefi yaklaşıma göre, peygamber de filozof da Faal Akıl'la ilişki

---

11 Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 6 vd.

kuran seçkin insanlardır. Aralarındaki fark, birincisinin buna muhayyile gücüne sahip mertebesiyle varması, ikincisinin ise buna düşünce ve nazarla ulaşmasıdır. Bu da gösteriyor ki ikisi arasında büyük bir fark yoktur.

Farabî'ye göre Faal Akıl'la iki şekilde ilişki kurulabilir: Tefekkür ve ilham yoluyla. Ruh, kapsamlı bir araştırma ve derinlemesine bir inceleme sonucunda ilahi nuru alabilecek konuma gelir; bu ruhun Kazanılmış Akıl (el-Aklu'l-mükteseb) mertebesine yükselmesidir. Bu durum, daha ötelere nüfuz etme ve nur âlemini idrak etme yeteneğine sahip olan filozof ve bilgelere özgüdür. Peygamber ise, uyku ve uyanık halde iken, Faal Akıl ile temas kurabilen, derin bir sezgi ve ilham aracılığıyla canlı bir muhayyileye sahip olan kişidir. Vahy, Faal Akıl yoluyla, Tanrı'dan gelen bir taşma (fezeyan) ve sudurdur. Peygamberler mertebesinde değilseler bile bazı seçkin kişiler de, bir çeşit derunî sezgi ve ilham sayesinde bu türden bir muhayyileye sahip olabilirler; işte bunlar filozoflardır.

Öyle anlaşılıyor ki, Aristo'nun rüyalar kuramından hareket eden Farabî'nin bu açıklamalarında Faal Akıl, peygamberlere vahy getiren Cebrail (aleyhisselâm) ile aynı mahiyettedir. Şu var ki peygamber bilginin saf kaynağına (Faal Akıl veya Cebrail'e) muhayyile aracılığıyla ulaşırken, filozof aklî düşünme ve derin tefekkürle ulaşır. Her ikisi de aynı kaynaktan bilgi aldıklarına göre -ki peygamberin yukarıdan aşağıya, filozofun aşağıdan yukarıya doğru hareket içinde olduğunu düşünebiliriz- dini hakikat ile felsefî hakikat aynı şeydir ve her ikisi de muhayyile ve tefekkür aracılığıyla ilahi nurdan beslenmektedirler.[12]

Çoğu felsefe tarihçisi, Farabî'nin bu görüşünü öne sürerek, onun filozofu peygamberden daha üstün gördüğünü düşünür. Ancak M. Yusuf Musa ve Corbin, Farabî'nin Peygamberin Faal Akıl'la temas kurmasında akıl kuvvetini şart görmesini örnek göstererek buna itiraz ederler. Çünkü Farabî'nin nübüvvet görüşüne yakından bakıldığında, vahy getiren melek Cibril veya Ruhu'l-Kudüs'ün Faal Akıl'la yer değiştirdiği veya ikisinin aynı şey sayıldığı görülebilir. Bu ise, meleği aklileştirmek değil, belki aksi ve baş-

12 Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 50. Ayrıca Selefi bir farklı bakış açısından bkz. Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 131 vd.; M. Reşid Rıza, *Muhammedi Vahiy*, s. 19 vd.

ka bir şeydir. Bu durumda Akıl ve Cibril her ikisinin kaynağı bir olduğuna göre, aralarında üstünlük farkı da olmaması gerekir.[13]

Konumuzla ilgisi bakımından Farabî'nin ahiret görüşüne de değinmekte yarar var. Farabî, insanın dünyada yaptıklarına karşılık ahirette karşılaşacağı sevap ve ikabı asla inkâr etmedi. Ona göre, ölümden sonra ruhu bekleyen mutlu veya mutsuz bir hayat vardır; ama insanı bekleyen karşılığın ruhî olduğuna inanıyordu. Kelamcıların savunduğu cismanî-maddî ceza karşılık düşüncesini Farabî ruhun maddî kayıtlardan, bağlardan kurtulması ve mutlak kâmil bir akıl olması şeklinde yorumladı. Haşr-ı cismani (insanların ölümden sonra cisim ve bedenleriyle tekrar dirilmeleri) adı altında filozoflarla Müslüman bilginler arasında ciddî görüş ayrılıklarına yol açan bu meseleyi Gazalî de ele alacak ve filozofları bu görüşlerinden dolayı tekfir edecektir.

Farabî'nin ileride İbn Rüşd'te ve tasavvuf akımlarında etkisi görülecek bir başka görüşü, insan toplumunu 1) Avam, geniş halk yığınları; 2) Din bilginleri, kelamla uğraşanlar ve 3) Kesin kanıtlarla düşünme yeteneğine ve gücüne sahip filozoflar şeklinde üç gruba ayırmasıdır. Avam dediği halk yığınları Hakikat'in Bilgisi'ni burhan (kesin felsefi kanıtlar)la bilemez. Ona uygun düşen hitap tarzı basit ifadeler, örneklendirilmiş olaylar ve sembollerdir. Kelamcılar sınıfını oluşturan din bilginleri ise Farabî'ye göre ciddiye alınmaya değmez. Cedel ve spekülasyon onların başlıca kullandıkları yararsız yöntemdir. Filozoflar bu sınıflamada en üstün mertebede bulunan seçkinlerdir.

***

Farabî'nin konumuzla ilgili görüşlerini böylece özetledikten sonra şunu sorma zamanı gelmiştir: Farabî din ile felsefeyi uzlaştırmayı başardı mı? Bu soru, vahy ile akıl arasında kurulmak istenen ilişkinin bir başka ifade biçimidir. O, bu amaçla "sudur" teorisini geliştirmek için büyük çabalar harcamasına rağmen, Aristo'nun ilah anlayışı İslâm dünyasında tepkiyle karşılandı. Farabî, Aristo'nun ilah görüşünü kabul edilebilir hale getirmek için Eflatun ve İskenderiye'de gelişen Yeni-Eflatuncu görüşleri geniş

13 M. Yusuf Musa, Agc., s. 58; H. Corbın, Agc., s. 165; Şii kaynaklar açısından bkz. Muhammed Rıza el Hakimi-Muhammed Hakimi-Ali Hakimi, *el Hayat*, I, 140.

ölçüde kullandı. Ancak bu görüşler, Sünni Kelam kanatta beklenen ilgiyi görmeyince, Sufi doktrinler içinde barınma imkânı bulabildi. Kelamcılar felsefeye daha yatkın görünmekle beraber, bir ölçüde sufilere göre –özellikle bazı konularda, mesela tevhid gibi meselelerde- nassların ruhuna daha yakın düşünüyorlardı.

Farabî'nin geliştirdiği sudur teorisinde, evren Tanrı'dan -bir bakıma O'nun iradesi olmaksızın- türemiş kabul ediliyordu. Tanrı ile evren arasında çok sayıda aracı varlıklar (mutavassıt) tasavvur edilmiştir. Teori kaçınılmaz olarak, İmam Gazalî'nin felsefecileri tekfir edeceği üçüncü sorunu, Tanrı'nın bilgi alanının sınırları sorununu gündeme getiriyordu. Çünkü evrenin kendisinden zorunlu sudur ettiği Tanrı kendi zatından başkasını bilmiyordu. İslâmî öğreti ve Kur'ân vahyi açısından bu tanım doğal olarak anlayışla karşılanamazdı. İşte Farabî bu teori ile Aristo'yu İslâm'a yaklaştırmak ve Tanrı'yı irade sahibi kılmak istediyse de, teorinin üzerinde oturduğu sudur görüşünde, varlıklar Tanrı'dan dışa vuramamazlık edemediklerinden, gerek Tanrı'yı iradesizleştiren gerekse varlık dünyasını kesin bir determinizm içine sokan görüşlerinden dolayı bu çabasında başarı sağlayamadı. Sufilerde belli belirsiz sudur, Tanrı'nın kendini kendi aynasında seyretmesi, kendini varlıkta ve insanda temaşa etmesi şeklinde ifade ve formüle edildi. Tanrı, bilinmek istemişti.

Farabî akıllar teorisiyle de büyük eleştirilerin kendisine yöneltilmesine yol açtı. Başlangıçta Tanrı ile âlem arasında aracı güçler şeklinde tasavvur ettiği akıllar, Bir olandan çokluk (kesret) olan varlık âleminin sudurunu tamamlayan yardımcı-etkin ögelerdi. Bu teoriye desteklemeye yarayabilecek en yakın Kur'ânî terim "melekler" olabilirdi; ama akıllar teorisiyle melekler tanımı da birebir tekabül etmekten uzaktı. Çünkü Kur'ân'ın tanımladığı meleklerin yaratıcılık özellikleri yoktur, onlar Allah'a isyan etmez, kendilerine her emredileni mutlak itaatle yerine getirirler.[14] Ve

---

14 Daha geniş bilgi için bkz. M. Yusuf Musa, Age., s. 54-63; J. Haşim, Age., s. 43 vd.; T.J. Boer, Age., s. 74 vd.; *L-O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 77 vd.; Farabî, *Tahsilu's-Saade*; H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 51 vd.; Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 7 vd.; H.Z. Ülken, *Farabî Meselesi*, s. 4 vd.; Farabî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 185 vd.; *Farabî Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 203 vd.

eğer bir şekilde varlıkta bir etkinlikte bulunacaklarsa melekler, bunu Allah'ın iradesini tahakkuk ettirmek üzere yaparlardı. Bazen Kur'ân-ı Kerim'de Allah "Biz (nahnu)" buyurur. Bu, Allah'la beraber başkalarının uluhiyette ve rububiyette pay sahibi oldukları anlamına gelmez, Nun-u azame çerçevesinde tabiattaki, varlık âlemindeki bir çok tabii ve kozmik olayın vukuunda Allah'ın dilemesi ve iradesiyle meleklerin de rol alması anlamına geldiğini gösterir.

Nübüvvet teorisinde de filozofu peygamberle eşit, hatta bir takım metinlerin yorumuna göre üstün mertebeye geçirmesi de kabul edilebilecek gibi değildir. Peygamber'de vahyi alışta onun Allah tarafından korunmuş (masumiyet) olması sıfatı temel bir ilkedir.[15] Filozofun ise Faal Akıl'la temas kurduğu kabul edilse bile, oradan aldığı bilgileri kendinden, yetiştiği kültür çevresinden, kişisel eğitim, istek ve tutkularından tümüyle arınmış olarak ve tamamen objektif nakledebileceğinin güvencesi nedir? Nitekim Farabî ve diğer Meşşaî filozofların da kabul ettiği gibi, peygamberin diliyle tebliğ edilen vahyden herkes kendi kavrayış düzeyine ve gücüne göre yararlanmakta, filozoflar ise sınırlı sayıda seçkinlere seslenebilmektedirler.

İBN SİNA

Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Sina (370/980-428/1037) İslâm felsefe tarihinin en parlak ve yetkin filozoflarının başında gelir. İsmi çoğunlukla Farabî ile anılmak ve Farabî'den etkilenmekle birlikte -ki Aristo'nun Metafizik kitabını ondan okuduktan sonra anladığı rivayet edilir- yine de İbn Sina'nın daha yaygın bir etki bıraktığı kabul edilir. İbn Sina, Farabî'den yararlanma yanında onun ele aldığı konuları geliştiren, nübüvvet teorisini bir bakıma yumuşatıp tâdil eden, felsefenin belli başlı konularını daha da derinleştiren, Aristo'yu şerhedip felsefi görüşlerine önemli ve kalıcı yorumlar katan seçkin bir düşünürdür. Bizce İbn Sina'nın başta gelen özelliği, İslâmî nasslara bâtınî yorumlar getirmesi ile İşraki felsefenin temellerini atmış olmasıdır.

15 Daha geniş bilgi için bkz. Fahreddin er-Razi, *Peygamberlerin Masumiyeti*, s. 19 vd.; Dr. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, s. 17 vd.

Eserleri iki ayrı dönemini ifade etmesi bakımından farklılıklar gösterir. Birincisi, onun ilk dönemine ait olan Aristo fiziği ve Yeni-Eflatuncu kozmolojinin etkisinde Peripatetik (Meşşaî) ekolün İslâm dünyasında ifadesi olan kitaplar, Şifa ve Necat gibi; ikincisi de, onun sonraki eserlerinin kozmolojisini, özellikle görsel hikayeleri, daha sonraki yüzyıllarda gelişen İşraki ekolün ilk ilkelerini ve tabiatın gnostik (arifane) anlamını içeren Hayy bin Yakzan ve Salman ile Absal gibi kitapları.[16]

İbn Sina'nın amacı, Yunan felsefesi ile Doğu geleneğinde hikmet ve dayanağı Kur'ân ile İslâm ilimlerini birleştirmek olan zor bir çabadan başarılı sonuçlar çıkarmaktı. Bu bağlamda din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığı, özellikle Necat ve İşarat adlı kitaplarında bu konuyu etraflıca ele aldığı görülür. İbn Sina'nın akılcılığı Farabî'ye, deneyciliği Ebu Bekir Razi'ye bağlanır ve burada durmadan İşrakîliğe vardığı söylenir.

İbn Sina'nın niçin böyle bir teşebbüse giriştiği sorulabilir. Felsefe tarihçilerinin yerinde müşahedesiyle, İbn Sina'nın bir yandan Helenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmek, öte yandan onu İslâm inançlarıyla uyumlu hale sokmak gibi ikili bir amacı vardı. Farabî de Eflatun ile Aristo'yu telif etmek istemişti. Bu yönüyle İbn Sina'nın, fikrî ve manevî bakımdan iki ayrı dünyanın mensubu olduğu söylenebilir. O, Helenistik ve İslâm dünyasını kendi kafasında öylesine birleştirmiştir ki, zaman zaman bu iki ayrı dünya birbirleriyle özdeş hale gelmiş gibidirler. Bundan dolayı her iki dünyanın temel varsayımları ve düşünce modellerini inşa eden öncülleri tadile tâbi tutulmuştur. Bu dikkat çekici teşebbüsüyle İbn Sina, İslâm'ın nassa bağlı kelamî anlayışını belirli bir değişikliğe uğratmış, aynı ölçüde ve hatta daha fazlaYunan felsefesi için de vârid olmuştur.[17]

---

16 Doç. Dr. Ahmed Arslan, *İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri*, (UİSS), s. 377 vd.; Doç.Dr. Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri-İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasiruddin Tusi Düşüncesinde Varoluş.* s. 15 vd.; H. Ziya Ülken, Resailü İbn Sina, I, Uyunu'l-Hikme, s. 29 vd.; Prof.Dr. Mübahat Türker-Küyel, *İbn Sina ve al Akl al-Faal* (Der. Prof.Dr.Aydın Sayılı, İbn Sina Doğumunun Birinci Yılı Armağanı) s. 707 vd.

17 Fazlurrahman, *İbn Sina*, (M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), II, 117. Macid Fahri, Age., s. 179; N. Taylan, Age., s. 202 vd.

İskenderiye'de gelişen felsefenin İbn Sina için kendi görüşlerini temellendirmesi işinde iyi bir araç teşkil ettiği doğrudur. Çünkü bu Helenistik kültür merkezinde Aristo ve Eflatun'u yeniden açıklayıp yorumlayanlar canlı ve organik olan tümel bir varlık olarak âlemi tanımlamışlardır. Buna göre, ilk ilke olan Bir'den yani Tanrı'dan varlık bir "feyiz" ile derece derece meydana gelmiştir. Farabî Tanrı'ya özgür irade tanımayan "sudur" teorisiyle determinist bir görüşe yaklaşır görünürken, İbn Sina, "feyz" teorisiyle daha yumuşatılmış ya da rafine edilmiş bir evren ve fizik görüşüne ulaşmıştır.

Bu teoriye göre, Bir'den bir çıkar. Şu halde varlık (vücud) da birdir. Bir'den çokluğun çıkması düşünülemeyeceğine göre, İlk Bir'in Vacibu'l-Vücud olan Allah'ın olması zaruri bir ilkedir. Bundan bir Akıl ve bundan da bir Nefs çıkar ve bu böylece devam eder.

Allah İlk Sebep ve zorunlu varlıktır (vacibu'l-vücûd); ancak faili muhtar değildir. İbn Sina, son tahlilde ifadesini Kur'ân terminolojisinde bulan ibda, halk, ihdas, tekvin vb. kavramları kullanmakla birlikte temelde savunduğu feyz teorisidir. Bu teoriye göre zorunlu varlık olan ve her şeyin kendisinden fışkırdığı, dışa vurduğu (feyezan ettiği) varlığın ışığını paylaşan üç cevher vardır: Akıl, Nefis ve Cisim.

Zorunlu Varlık (Vacib) cisim değildir ve bilkuvve olarak da tanımlanamaz. O sadece Bir'dir ve çokluk ondan çıkmaz. Ondan çıkan madde ve surete ayrılmaz ve sayı olarak da anlaşılmaz. Ondan ilk çıkan mutlak akıldır; bu akıl zat ve sayı bakımından birdir. Ama bu akıl da maddi suret diye tanımlanamaz. Sonra Nefs gelir. Son mertebede yer alan cisim nefs'ten daha aşağıdır.[18] Kesret (çokluk) İlk Akıl'da başlar, bunun kendi sebebini taakkulu (veya akletmesi) ile üçüncü akıl meydana gelir ki bu, en dışarıda olan feleği yönetir ve bunun kendi zatını taakkulu ile onun aracı ile fiillerini meydana getirdiği Nefs çıkar. İşte böylece her akıldan üç şey çıkar; bunlar akl, nefs ve cisimdir. Allah'tan İlk Akıl (el-Aklu'l-evvel) sudûr eder ve bu sudûr öncesiz (ezelî)dir ve sadır olduğu alan "heyula"dır. Heyula,

18 İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, s. 448; Ayrıca bkz. T.J. Boer, Age., s. 96. B. Topaloğlu, Age., s. 63. Bu teorinin genel bir tanıtımı için bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Platinos'un Aşk Kuramı*, s. 52 vd.

mücerret ve bütün varlığın ezelî imkânı, Nefs'in faaliyet alanının sınırı ve bütün cüzlerin de mebdeidir. İbn Sina'nın kozmolojisi, çok olanın çokluğa göre aşkın (müteal) Bir'den nasıl ortaya çıktığını göstermeğe dönüktür. Fakat onun metafizikteki amacı temelde evrenin mümkün ve bağımlı niteliğini kanıtlamak iken, evrenbilim ve yaratılış biliminde prensiple tezahürü arasında var olan sürekliliği açıklamaktır.[19]

Zorunlu Varlık olan Allah'tan çıkan İlk Akl mümkün bir varlıktır; ama zorunlu varlığa bağlı olan yönü ve özelliğiyle de zorunludur. Onun mümkün oluşu kendi içinde çokluk yaratmasına yol açar. İlk Akıl, Allah'ı idrak etmesiyle ikinci aklı meydana getirir. Kendi zatını idrak etmesiyle de ilk feleğin nefs ve cisminin meydana gelmesine neden olur. İkinci akıl da aynı yollarla idrak sonucu üçüncü aklı ve ikinci feleğin nefs ve cismini meydana getirir. Bu süreç dünyevi bölgeyi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin oluşumuna kadar devam eder. Felekler, bir dini taakkul (idrak) sonucu oluşur ve her akıl oluşturduğu feleğe varlık verir.[20]

İbn Sina, Akl, Nefs ve Cisim arasında şöyle bir bağ kurar: Akıllar hareketin sebebidir, Nefs'ler ise yalnızca birer aracı olarak rol oynarlar. Nefs'le kendilerinde gerçekleşmeyen şeyin geçekleşmesine sürükleyen bir aşk nedeniyle göklerin hareketinde aracı olurlar. Evrende hareket olarak var olan her şey, bilkuvve olanı fiil haline getirmek, mükemmelliğe doğru yükseltmek isteği ve arzusu taşır. Her varlığın sahip olduğu ve ona ulaşmaya çalıştığı mükemmelliğin sebebi ilahi hikmetin bir lütfu olan ve doğuştan var olan aşktır. Bu aşk kendini cansız nesnelerde bile gösterir. Madde ile şekil arasındaki çekicilik (cazibe), varlığın doğasında mükemmelliği koruyan güç bu aşkta kendini anlamlandırır.[21]

Feyz teorisi, varlıkları asıl gerçek ve nihai kaynaklarına aşk, önüne geçilemez istek ve iştiyak ile bağlar.[22] Şu halde çok karmaşık da olsa, kozmosun, varlığın dışa vurmasından başka bir şey olmadığını görürüz.

---

19 T.J. Boer, Age., s. 97; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 20. S. Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 91 vd.

20 İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 274, S.H. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 230.

21 S. Hüseyin Nasr, Kozmoloji, s. 264 ve 289. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs*, Akıl ve Ruh, s.18 vd.

22 İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 74; Doç.Dr. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 79.

Her varlık, mutlak güzellik ve iyilik olan zorunlu varlığa yakınlığı oranında gerçeklik derecesini tayin eder. Kozmosun tezahürü varlıkların vacib (zorunlu) ve mümkün diye ayrılması, Bir'den yine ancak birin çıkması ile Allah'ı bilmenin Varlığın gerçek nedeni olması ilkelerine bağlı olarak gerçekleşir.

Görülüyor ki İbn Sina Tasavvuf'a feyz teorisiyle ulaşır. Bu teorinin öngörüsü içinde insan sudur derecelerinden geçer ve yine tek varlığa döner. Bu süreci dolduran aşk bütün varlığın esasıdır. Madde âleminde cisimler içten bir istek, bir çekme gücü ile birbirlerini çeker, cezbederler ve derece derece ruhların çekim merkezine yönelir, cazibesine girerler. Varlık âlemini dolduran bütün sevgiler Allah'ın külli ve ezelî sevgisinde erir.

İbn Sina, âlem zatıyla kadim değildir, zatıyla muhdestir, sonradan olmuştur, der ve bu yönde görüş geliştiren Mülhid (inkarcı) ve Muattıla'yı suçlar.[23]

İbn Sina'nın âlemin yaratılışı konusunda Farabî'nin son tahlilde Aristo felsefesine dayanan görüşünü geniş ölçüde yumuşattığı anlaşılır. İlk hareket ettirici teorisinde, varlık Allah'tan zorunlu olarak sudur ettiği için, Allah kendi zatından başkasını bilmezdi. İbn Sina, Tanrı âlemde küllî ve umumî bilgiye sahiptir, ama bilgisi tikel ve cüz'î değildir, der. O, ilk sebep olduğu için, sebeplerin bilgisine sahiptir.[24] Allah ve Mufarık Akıllar tümelleri bilirler, çünkü Allah hem zatını hem de zatından başkasını bilir. Zatından başkasını bilmesi sonradan gelen lazımedir. İbn Sina'nın Tanrı'ya atfettiği bilgi ile evrenin yaratılması arasında önemli bir ilişki var. Çünkü yaratma Allah'ın kendi zatını idrak etmesi şeklinde tanımlanır; her şeyi vareden de onun kendi zatını idrak etmesi ve bilmesidir. Tanrı kendi ebediliğini bildiği için varlık âlemi ondan tezahür eder. İbn Sina'yı İşraki felsefeye iyice yaklaştıracak düşünceler ise, yaratma olayını Tanrı'nın varlık vermesi ve akıl ışıklarının parıldaması şeklinde tanımlarken Allah'ı nurun kaynağıyla özdeşleştirmesi şeklinde görülebilir. Her yaratık bu bağlamda varlığı ile kendi kaynağına döner, ona yönelir ve

---

23 İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 164.

24 İbn Sina, *en-Necât*, s. 403; İbn Sina, *eş-Şifa*, s.355; M. Yusuf Musa, Age., s. 72; İbrahim Medkur, Age., s. 82.

bağlanır. Varlıklara bağışlanan imkân, onun zatı üzerinde yine kendisinin taakkul etmesidir. Kendileri mümkün olan varlıkları düşünme konusu kılan taakkul zorunludur.[25]

İbn Sina ilahi bilgi sorununu ele alır ve Allah zatı ile vacib (zorunlu)tir ve mahiyetinde O'na hiçbir şey ortaklıkta bulunamaz, derken, külli ve cüz'î (tümel ve tikel) olanın da alimidir, her şeyi bilir, diye açıkça söyler. Ne var ki cüz'iyata ilişkin bilgisi zamana girmez, aksine ezelî ve ebedîdir, der ve bu ilmi (bilgi) "inayet" diye tanımlar. Allah'ın inayeti ise her şeyi kuşatır.[26]

İleride Gazalî'nin şiddetli hücumlarına hedef olacak "âlemin kıdemi" konusu ile "Allah'ın ilminin kapsamı" konusunun İbn Sina'da Farabî'ye göre bir arada ve iç içe alındığı, ikisi arasında dolaylı da olsa duyarlı bir ilişki kurulduğu tespit edilebilir.

Felsefe tarihi çalışmalarında Batılı tasnife uygun, fakat gerçekte yanlış olarak "din felsefesi" başlığı altında toplanan ve din-felsefe uzlaşması bağlamında önemli sayılması gereken diğer bir konu olan "nübüvvet"e ilişkin İbn Sina'nın görüşlerine de bir bakalım:

Bilindiği gibi Farabî'ye göre teorik ve pratik hikmeti birleştirebilme gücünü gösteren filozof, Peygamberden üstün değilse bile, en iyimser tabirle ona eşittir. Peygamber bir bakıma zorunlu olarak gerçekliğin bilgisini geniş halk yığınlarına sembollerle anlatır. İbn Sina Peygamberi daha üst bir mertebeye yükseltir ve herkeste -bu arada seçkin bilginlerde de- olmayan kutsal bir gücün onda olduğunu söyler. Bu, bir sezgi gücüdür; Peygamberi Faal Akıl'la temasa geçer ve bu güç aracılığıyla Hakikat'i kavrar. Vahy alma özelliği İbn Sina'ya göre insanlardan bazılarına bağışlanmıştır. Peygamber vahyi bazan doğrudan, bazan feleklerin nefsleri aracılığıyla Faal Akıl'la temasa geçmesi sonucunda alır. İbn Sina Peygamberin vahy meleğini gördüğünü kabul eder.[27]

İbn Sina, nübuvvvet görüşünü temellendirmek için insanda var olan

25 İbn Sina, eş-Şifa, s. 21; S. Hüseyin Nasr, *Kozmoloji*, s.239.

26 İbn Sina, eş-Şifa, s. 414; İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 82.

27 İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 296; İbn Sina, *eş-Şifa*, s. 435. Ayrıca bkz. Alaaddin Ali Tûsî, *Tehafetü'l Felasife*, s. 143 vd.

potansiyel akıl ile onun dışındaki Faal Akıl arasında ayırım yapar. Bu akıllardan ilki, ikincisinin etkisi altında ve rehberliğinde gelişir. Burada sorun, doğrudan bilginin menşei ile ilgilidir ve bu insan aklı hazır hale geldiğinde ona bilgi aktaran insan-üstü bir aklın aracılığıyla açıklanmaktadır. İbn Sina, Aristo ile İslâm inancı arasında uzlaşma ararken, bu Yunan filozofunun nahif bir görüşünü esas alır. Vahy ve nübüvvete (bilgi ve haber getirip yol gösteren peygamber fikrine) yabancı bir felsefi gelenekte yetişen Aristo, bazı insanların kafasında bir kıyas kurmaksızın orta terime dayanarak tesadüfen sonuçlara gittiğini söyler. İbn Sina bu nahif görüşten hareketle sezgisel tecrübeye dayalı bir teori geliştirir.

Ona göre, insanlar nitelik ve nicelik bakımından farklı sezgisel tecrübe yeteneklerine sahiptirler. Bazı seçkin insanlar ise, hiç eğitim almadıkları halde, kendi tabiatları icabı bazı sorular hakkında sezgisel bir tecrübeye sahip olabilirler. Bunlar realiteyi kavramaya yarayan temas, daima kısmî kalan ve asla tam olamayan genel çizgideki düşünürlerin aksine, gerçekliğin mahiyeti ve gelecek tarih hakkında bir takım önermeler elde ederler. Bu insanlar aynı anda hem aklî, hem de ahlâkî ve manevîdirler; işte bu kendilerine "peygamber" dediğimiz özel şahsiyetler, gerek ahlâkî ve gerek felsefî yönden herkesi tatmin etmektedirler.

İbn Sina da Farabî gibi, Peygamberde hasıl olan yaratıcı bilgi ve değerlerin referansını Faal Akl'a gönderir ve Faal Akl'ı Cebrail (aleyhisselâm) ile aynı şey sayar. Peygamber, peygamber olarak Faal Akıl ile özdeştir ve bu özdeşlik olduğu sürece Faal Akıl, Kazanılmış Akıl (el-Aklu'l-müstefad) olarak isimlendirilir. Ancak peygamber beşer olarak Faal Akıl'la özdeş değildir.

Peygamberin görevi, mahiyeti gereği insanlara bir tebliğle gitmesi, onları etkileyip yönlendirmesidir. Peygamberin güçlü ve canlı bir muhayyileye sahip olması, ruhi gücünün zihinler yanında maddeyi etkilemesi ve iyi bir sosyo-politik düzeni başlatacak kudrette olması gerekir. Ancak peygamberin tebliğ ettiği kutsal metin ve sözlerin çoğu sembolik mahiyettedir; bunların altında yatan daha yüksek anlamları, manevî hakikatleri aydınlığa çıkarmak amacıyla belirli bir yoruma (te'vil) tâbi tutmalıdır. İnsanların aktüel hayatları için saf bilgi ve ilham yetmez. Esas olarak vahy, insanlara

nasıl davranmaları gerektiğini ve nasıl iyi insan olacaklarını gösterir. Bunlardan dolayı hiçbir din saf akıl üzerine inşa edilemez.

Peygamber bir şeriat getirmeğe ve mükemmel bir devlet adamı olmağa ihtiyaç duyar; gerçekten de hakiki bir şeriat getiren ve iyi bir devlet adamı olan sadece bir peygamberdir. Peygamberin tebliğ ettiği şeriat, insanları sosyal hayatlarında iyiliğe yöneltir, onlara her durumda Allah'ı hatırlatır ve onları kendi sınırları ötesine açar, böylece şeriat koyucunun maksatlarını kavrayacak konuma yükseltir. Şeriat hiçbir aşamada ve hiç kimse için hükmünü yitirmez; fakat yalnızca Hakikat'in felsefi yoldan kavranışı şeriate gerçek anlamını verir ve bu kavrayış elde edildiğinde şeriat tırmanılan merdiven olur. O halde Şeriat'ten vazgeçmek akılsızlıktır.[28]

İbn Sina, Farabî'yle mukayese edildiğinde, nübüvvete karşı daha yakından ilgili görünür; üstelik bu kuruma toplumsal ve tarihsel açılardan da bir takım açılmalar getirir. Ona göre, insan toplumunun ıslahı ve mutluluğu için Peygamberlik zorunlu ve gerekli bir kurumdur. Dolayısıyla Peygamber doğrulanmak için mucizeye muhtaçtır.[29] Peygamberlerin getirdiği şeriat, siyasal, ruhsal ve ahlâkî boyutlarıyla yeryüzünü düzene koymak ve insan ruhunu arındırmak amacındadır.

Din-felsefe ilişkisini belirleyen son önemli nokta ölümden sonraki hayata ilişkin filozofların görüşleri etrafında çıkan tartışmadır. Bazı felsefe tarihçilerine göre, Farabî hayatı boyunca ruhun ölümden sonraki ebediliği konusunda büyük bir kuşku içinde yaşadı. Ancak İbn Sina, hocasının kuşkusuna düşmedi. Ona göre ruhun sadece bir aleti durumunda olan cismin yok olmasıyla ruhun yok olması arasında kaçınılmaz bir bağ görmek gerekmez. Diğer bir açıdan bakıldığında, ruh (nefis), tabiatı gereği bozulmaya uğramaz; çünkü bozulma (fesad) kabul eden her şeyde zaruri olarak iki ilke vardır: Biri fiil olarak hayat, diğeri de kuvvet olarak bozulma. Oysa ruh, tanım gereği basit (yalın) bir cevherdir; şu halde bozulma kabul edilmesi imkânsızdır. Veya ruh dediğimiz bu basit cevherde yok oluşu kaçınılmaz kılan herhangi bir unsur yoktur.[30] Böylece anlaşılıyor ki

28 Fazlurrahman, Agy., s. 119-120.

29 İbn Sina, *en-Necat*, s. 273 vd.; İbn Sina, *eş-Şifa*, s. 441; İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 298.

30 İbn Sina, *Resail*, II, 78; M. Yusuf Musa, Age., s. 81; H. Altıntaş, Age., s. 125.

ruh, bedenden sonra da devam eder. Maddeden tabiatıyla ayrıdır ve faaliyet olarak ruh bedenin olgunlaşması, kemale ermesidir. Kişi kendi ruhunun bedenden bağımsız olduğunu anlayabilmesi için, kendini boşlukta düşünmesi yeter. İki parmağı dahi hiçbir organı diğeriyle değmeyecek vaziyette iken, hala kendi varlığının farkına varıyorsa işte bu ruhtur. Bu bilinç ruhun bedenden bağımsız varlığına işaret eder.

Bu görüşleri İbn Sina'nın ölümden sonraki hayatı (mead) ve bu hayatın devamlılığını kabul ettiğini gösteriyor. Ancak ölümden sonra ile başlayacak geri dönme ruhların ilk çıktıkları ilk ilkeye dönmeleri anlamına gelebilir. Ölümden sonra ruhun devamına ilişkin konuda Farabî'nin görüşlerinde bir kesinlik ve açıklık yoktur. İbn Sina ise ferdî ruhun devamını savunur. Birçok eserinde bu konuya rastlanmakla birlikte ölümden sonra ruhun bedenle birleşmesi (Haşr-ı cismani) düşüncesi yine de tam bir açıklıkla ortaya konmaz. Risaletü'l-ahaviye'de ruhi hayatı anlattığı halde, bir iddiaya maddi (cismani) dirilmeye inanmadığı yolunda bir takım görüşlere rastlanır.[31] Onun ölümden sonraki haşri (insanların yaptıklarının hesabını vermek üzere Allah huzurunda toplanmaları) şeriatın ve aklın onayladığını söylemesine rağmen, bazı felsefe tarihçilerinin iddialarına göre İbn Sina, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), bedevi Arapları medenileştirmek isterken bu amacına ulaşmak için cesedlerin ölümden sonra yeniden dirileceği esasını ortaya attığı görüşündedir. Ona atfedilen bu görüşe bakılırsa, o dönem bedevilerinin yalnızca ruhi mutluluğu kavramalarına imkân yoktu; bu nedenle onların önüne, davranışlarının karşılığı olarak bedenî azap veya zevki koymak, istediklerini bu tür bilgi ve haberlerle öğretmek zorunda kalmıştı.[32]

İbn Sina'nın bu görüşü olduğu gibi savunduğu doğru olmaktan uzaktır. Hatta biraz önce de gördüğümüz gibi, o, peygamberi filozofa göre daha üstün bir mertebede görür ve peygamberin getirdiği şeriate uymanın herkesin yararına olduğunu söyler.[33]

---

31 H. Ziya Ülken, Age., s. 105.

32 T.J. Boer, Age., s. 102.

33 Daha geniş bilgi için bkz. S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 53 ve *Kozmoloji*, s. 210 vd. A. Ali Tûsî, Age., s. 228 vd.

Necat adlı kitabında ruhun ölümden sonra -bedenin çürümesiyle- uğrayacağı mutlu ve mutsuzluğu ruhî ve aklî bir olay şeklinde gördüğüne ilişkin daha belirgin ifadelere rastlamak mümkün.[34] Ne olursa olsun, Gazalî'nin etraflı ve derinlemesine bir araştırmadan sonra filozofları bu konuda tekfir ederken, İbn Sina'yı da katması en iyimser deyimle İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerinin kesinlik ve açıklık taşımadığını veya Gazalî'yi bu düşüncelerinde haklı kılacak unsurlar taşıdığını gösterir.

Avrupa düşünce hayatını derinden etkileyen[35] İbn Sina, felsefi düşünme yöntemini haklılaştımak ve İslâmî nassların felsefi görüşlerle uzlaşmasını temin ederek yorumlara uygun bir zemin hazırlamak için, diğer filozofların yaptığı gibi, o da Hakikat'in Bilgisi'ni kavrama çabasında insanları havass (seçkinler) ve avam (yığınlar) olmak üzere ikiye ayırır. Seçkin bilginler, sorunları burhanla düşünür ve çözer. Halk yığınları ise sembollerle ve örneklendirilmiş olaylarla birtakım bilgileri kavrar. İbn Sina, Meşşaî felsefesinde önemli bir kavram olan burhan'ı şöyle tanımlar: Burhan teorisi, yakinî bilginin teorisidir. Sahih anlamda olan bilgi yakindir. Bundan dolayı burhan bilginin kendisidir.[36] İnsan toplumlarından her zümrenin akıl, yetenek, idrak ve kavrayışla kendine göre özel ve belirli bir gücü vardır. Peygamberler ve Yunan filozofları sahip oldukları bilgileri özel semboller ve işaretlerle ifade etmişlerken, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) insanlığın tümüne gönderilmiş ve bu misyonun gerekli kıldığı bilgiyle donatılmıştır.[37]

MİSKEVEYH

Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub el-Miskeveyh (öl. 1030), diğer İslâm hükeması gibi ilgi alanı hayli geniş bir filozoftur. Ancak ilgi duyduğu ilimlerde diğerlerinden ayrılan yanı, onun matematik, fizik ve astronomiden çok dil, tarih, tıp, ahlâk ve felsefe gibi konularla daha çok uğraşmış olmasıdır. Matematik ve mantıkla da ilgilenmesine rağmen, özel-

34 İbn Sina, *en-Necat*, s. 477; M. Yusuf Musa, Age., s. 71; Doç.Dr. Mehmet Aydın, *İbn Sina'nın Mutluluk Düşüncesi*, (Der. A. Sayılı, İbn Sina Armağanı) s. 433 vd.

35 A.M.Goıchon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 111 vd.

36 İbn Sina, *el-Burhan*, s. 5; İbn Sina, *el-Hidaye*, s. 122.

37 M. Yusuf Musa, Age., s. 71-72.

likle ahlâk ve tarihe ilişkin önemli araştırmaları, onun felsefe gibi alanlarda geliştirdiği görüşlerinin bile ihmal edilmesine yol açmıştır.

Yaşadığı dönemin sosyal olaylara eleştirel bir gözle bakan ve olayların sebeplerini araştıran Miskeveyh, tarihî olaylar üzerinde düşünürken tarih ile felsefe arasında yakın bir ilişki kurmuş, bu alandaki önemli eseri "Tecaribü'l-Ümem (Ümmetlerin Tecrübeleri)" adlı kitabını yazarken bugün için hayli ilginç yaklaşımları içeren bir tarih felsefesi yapmıştır. Bir yönüyle İbn Haldun'un öncüsü sayılır. Ona göre tarih, saraydaki şahsiyetleri eğlendiren bir masal değil, ancak belli bir zaman diliminde yaşayan toplumların siyasi ve iktisadî hayat şekillerinin bir aynasıdır. Tarih, çeşitli medeniyet, kavim ve devletlerin yükseliş ve çöküşlerini belgeler. Bu belgelerin ihtiva ettiği doğruları anlamak için tarihçi hayallerden, olayları birbirine karıştıran eğilimlerden kurtarmak zorundadır. Bundan dolayı tarihçi olaylar karşısında eleştirel bir tutum içinde olmalı. Tabiatta olduğu gibi tarihte de tesadüflere yer olmadığı için, tarihçi olayları belli bir felsefi görüşle ve halihazırdaki sebepleri beşerî menfaatler çerçevesinde ele alabilirse doğru sonuçlar elde edebilir. Tarih, canlı bir organizma gibi, insanların, toplum ve devletlerin bağlandığı idealleri bize öğretir, gelecek şeylere ışık tutar.[38] Büyük bir ihtimalle İbn Haldun'un okuduğu bu kitapta, Miskeveyh sosyal hayatı kuşatan olaylar arasındaki gerçek bağları aramış ve vardığı sonuçları tarihsel sürecin değişmesi içinde, gerek çağına gerekse kendisinden sonraki kuşaklara yol gösterici bilgi ve yaklaşımlarla yorumlamıştır.

Bugüne kadar şöhretini ayakta tutan ve belki en çok üzerinde durulan "Tehzibu'l-Ahlâk" adlı eseri ise, o dönemin konuya ilişkin bilgi düzeyi açısından oldukça ilginç ve hatta yeni görüşleri içeren bir ahlâk felsefesi-

38 Abdurrahman Bedevi ve İ. İsmail Hakkı Miskeveyh'in eserlerini zikrederler. Yazık ki Türkiye'de çok az tanınan Miskeveyh'in İstanbul kütüphanelerinde kitapları var, keşfedilmeyi ve yayınlanmayı bekliyor. Ahlâka ait önemli kitabı *Taharetü'n-Nefs*, Köprülü Kütüphanesi, No: 676; *Cavidan-ı Hıret*, Katip İbn Tâi hattı ile Ayasofya Kütüphanesi, No: 1747'de bulunmaktadır. *Tecaribü'l-Ümem ve Teâkubü'l-Himem* 1869 ve 1872'de Leiden'de, daha sonra Mısır'da basıldı; Ayasofya Kütüphanesinde yazma nüshası 311-317 numarada ve altı cilt olmak üzere kayıtlıdır. *Risale fi'l-lezzat ve'l-Alâm fi Cevher en-Nefs*, İstanbul, Ragıp Paşa Kütüphanesinde No: 1463, 57a-59a'da kayıtlıdır. Abdurrahman Bedevi, *Miskeveyh*, (M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) II, 97; M. Şemseddin Günaltay, *Tarih ve Müverrihler*, s. 96 vd.

dir. Farabî'nin izleyicisi kabul edilmekle birlikte El-Kindî'den de yer yer yararlandığı anlaşılan Miskeveyh, pratik ahlâk kavramını geliştirmekle Farabî'yle anlaşmazlık içinde görülür. Belki de amacı, teorik bilgiyi pratik bilgiye üstün tutan Farabî'nin sistemini tamamlamak olmuştur. (Tersine çevirmek istediği de düşünülemez mi?) Ancak sorun, son tahlilde Yunan felsefesini ilgilendirdiğinden, onun pratik ahlâkı teorik ahlâkın önüne geçiren çalışmalarından dolayı Aristo ve Farabî'den sonra kendisine Muallim-i Sâlis (üçüncü öğretmen) dendiğinde kuşku yoktur. Ahlâk felsefesi cesur bir çıkış sayılır. Miskeveyh, Yunan geleneğinin temsil ettiği rasyonel ahlâk ile o dönemde geçerli olup bir tür çileciliğe ve münzevî yaşamaya dönük sufi ahlâka açıkça karşı çıkar. Eylem, bilgiden önce gelir görüşüyle Yunan ahlâkını eleştirirken, yapısı gereği toplumsal (medenî) bir varlık olan ve dağ başlarında, ağaç kovuklarında değil, şehir hayatında erdemli olması gereken insanın ahlâkî hayatı övülmeye değer demekle yeni bir ahlâk görüşüne varmak istemiştir. Madem ki insan tabiatı gereği medenidir, şu halde dünyayı terketme esasına dayalı Sufi ahlâk anlayışının bir gerçek olan şehir hayatında geçerliliği yoktur. İnsan toplumsal bir varlık olarak erdemli yaşayabilme mücadelesini kazanabilmelidir.

Eflatun, Aristo ve Platinos'un felsefi görüşleri ile İslâm arasında uygun uzlaşma noktaları arayan Miskeveyh açısından da, Hakikat'in Bilgisi ve mutluluğu sağlayacak doğru hayat şekillerinin ne olması gerektiği temel problemdir. Bu probleme nasıl baktığını anlamak için, onun İhvan-ı Safa ile paralellik gösteren görüşlerine yakından bakmalı. Lamarck veya Darwin'in "evrim teorisi"yle karıştırılmaması gereken Miskeveyh, İhvan-ı Safa gibi tekamülü dört aşamada sıralar. Maden, bitki, hayvan ve insan. Mercan, hurma ağacı ve maymun sırasıyla madenden bitkiye, bitkiden hayvana ve hayvandan insanlık âlemine geçişi gösterirler. Peygamber, semavî nefsi emmek suretiyle varlık çemberini tamamlar.[39]

39 A. Rahman Bedevi, Agy., II, 91; İslâm düşünürlerinin "tekâmül" konusundaki görüşleri için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekamül Nazariyesi*, s. 5 vd.; Doç.Dr. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 25 vd.; İsmail Yakıt, *Darwin'den Önce İslâm Düşüncelerinde Evrimle İlgili Teoriler*, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul, 1984, s. 101-122.

Miskeveyh, Eflatun'un ruhun özünün hareket ve hareketin de ruhun hayatı olduğu görüşünden hareketle, bu hareketin biri akla, diğeri maddeye doğru olmak üzere iki şekilde cereyan ettiğini söyler. Birinci tür hareketle nefis, Allah'ın ilk yarattığı şey olan Akl'a yaklaşır, ikincisiyle düşer ve kendisini açığa vurur. Bundan dolayı nefis, birinci hareketle Allah'a giderek daha çok yaklaşır, ikincisiyle uzaklaşır. İlki onun kurtuluşuna, ikincisi helakine-yıkımına yol açar. Eflatun'un dediği gibi felsefe, gönüllü bir ölüm tecrübesidir. Elbette zühd, takva, riyazet ve nefsin isteklerine karşı mücadele esastır; ancak bu, dünyadan el etek çekmek, çileciliğe başvurmak değildir. İnsan madem ki fıtratı icabı medenidir ve başka insanlarla bir arada yaşamak durumundadır, başkalarından hizmet alırken kendisinin hiçbir hizmet üretmemesi bir tür asalaklıktır. Belki bu tür zahitlerin çok az ihtiyaçları olduğu düşünülebilir; bu doğrudur, ne var ki bu çok az ihtiyaç dahi, çok sayıda insanın kollektif hizmetini gerektirir.[40]

Miskeveyh'e göre, mutluluğun ancak öldükten sonra ve sadece ahirette elde edilebileceğini düşünmek yanlıştır; mutluluk ahiret yanında bu dünyada da mümkündür. Çünkü bu dünyada ve öbür dünyada iyiyi aramanın dışında mutluluk yoktur. Bu iki mutluluktan biri (dünyaya ait olanı) geçmeden öbürüne (ahirete ait olanına) geçilemez. Bununla beraber, dinî çağrının özünden haberdar olan kişinin nihai amacı ve tercihi öbür dünyanın mutluluğudur.

Burada Aristo'nun dünya mutluluğunu öne alan görüşünden ayrılan Miskeveyh, aşk konusunda da Aristo'ya muhalefet eder ve şöyle der: "Aşk, asla Aristo'nun inandığı gibi kendini sevmenin bir uzantısı değil, fakat kendini sevmenin sınırlandırılması ve başkasını sevmektir." Sevgi hükümdar, adalet vekildir; çünkü adalet korku ve kuvvetle ortaya çıkar, fakat sevgi birliğin tabii kaynağıdır; bu yüzden sevginin yüksek derecede hâkim olduğu yerde adalete ihtiyaç yoktur.[41]

Miskeveyh, modern bilim anlayışının eleştirisinde bize önemli ipuçları verecek bir bilgi anlayışına da sahiptir. Ona göre, bize "bilimsel" çalışmayı

40 İzmirli İsmail Hakkı, *Miskeveyh'in Felsefesi ve Eserleri* (Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 11) Nisan-1929, s. 76.

41 A. Rahman Bedevi, Agy., II, 94-95.

mümkün kılan duyu ve akıldır. Ancak akledilebilir varlığı idrak ettiğimiz süreçte akıl, duyusal formlarla sıkı sıkıya çevrilir. Eğer akıl, duyusal formlara karşı özgürleşemezse, sonuçta duyusal formlar, akledilebilir olanların yerini alacağından ve aklı gerçek işlevinden yoksun bırakacağından akledilebilir varlığın doğru bilgisini elde edemeyiz. Miskeveyh'e göre bilgeler ve peygamberler Hakikat'in doğru bilgisini elde etme yolunda riyaziyatı ısrarla telkin etmekle duyulardan ve duyusal formların engellerinden bizi kurtarmayı amaçlamışlardır.

Miskeveyh, varlıklar âlemini Allah, İlk Akıl, Nefs, Felek ve Tabiat şeklinde hiyerarşik bir düzen içinde ele alır. Bütün varlık, Allah'tan bir feyizdir. Allah, nur olduğu için, güçsüz aklımız tarafından kavranamaz, der ve Farabî'yle aynı görüşü paylaşarak Allah'ın zuhurunun şiddeti bizim onu görmemizi engeller, diyerek ekler. Miskeveyh'e göre Allah'ın yaratma (ibda) sıfatı vardır ve O, eşyayı bir şey olmaksızın yaratmıştır. Çünkü ibda, yok iken yaratılmış olan varlık olayıdır.[42]

Miskeveyh, din-felsefe ilişkisi bakımından merkezî öneme sahip nübüvvet (peygamberlik) ile ilgili görüşlerini "El-Fevzu'l-Asgar" adlı kitabında ele alır. Bu konuda İslâm felsefesinin geleneksel yaklaşımı dışına çıkmaz; ama Farabî'yle karşılaştırıldığında Peygamberi filozofa göre daha üstün bir mertebede tuttuğu görülür. Peygamber, Faal Akl'ın etkisi, kendi muhayyile gücü ve hassesiyle filozof gibi Hakikat'in Bilgisi'ni elde edebilir. Bu anlamda ikisi arasında bir fark yoktur. Ancak Peygamber Hakikat'in Bilgisi'ni yüce bir makamdan, Faal Akıl'dan alır, filozof ise aşağıdan yukarıya doğru Faal Akl'ın temsil ettiği bilgiyi alır. Alınan bilgi aynı olduğundan, filozof, Peygamberin getirdiği bilgiyi herkesten daha çabuk kavrar ve tereddüt etmeden alır, doğrular. Çünkü Peygambere gelen vahy, filozofun aklının reddedemeyeceği bilgidir.

Miskeveyh, kimseye "filozof" adını vermek istememektedir. Ona göre filozof seçkin bir konumda olan kişidir. Çeşitli riyazetlerle Hakikat'in Bilgisi'ni aramaya çalışan filozof, çeşitli melekeler kazandıktan sonra, felsefenin aleti olan mantık, mantıktan sonra tabii ilimler (tabiiyât) ve en sonunda metafiziğe (mâba'dattabia) ulaşır. Bu son gayeye ulaşan kimse filozof

42 İ. İsmail Hakkı, Agy., s. 67-68.

olma hakkını kazanır; yoksa herhangi bir ilimde kalırsa, sadece o ilmin sahibi olur. Filozof ise âlim-i kül seçkin bir şahsiyettir.

Peygamberler ve bilgeler (hükemâ), tevhid inancına ve adalete dayalı hükümlere sarılarak ilahi siyaseti zamana ve duruma göre yürütmekle yükümlüdürler. Bu iki sınıf insan, seçkin çevreleri edeb ve kavrayış yönüne çekmeğe çalışırlar. Nasıl doktorlar insan bedenini tedavi ediyorlarsa, peygamberler de nefisleri tedavi eder ve iyileştirirler. Birçok hastanın ilacı zor kabul etmesi gibi, bazı nazar ehli de, kendi his ve nefislerinin etkisinde kalarak bilge ve peygamberlerin kendilerini çağırdıkları şeye icabet etmek istemezler. Nefis, bedeni bir önderin bir topluluğu kullandığı gibi kullanır.

Miskeveyh, tekâmül teorisine uygun peygamberliği, hiyerarşik nur ve bilgi sıralamasının en üstün mertebesinde tutar; şu var ki nübüvveti "kazanılmış (kesbî)" bir mertebe gördüğüne dair bazı telmih ve ifadelere de rastlanır.[43]

Bazı araştırmacılara göre, asıl düşüncesi bu değilse bile, Miskeveyh'in genel anlatımından, onun nübüvveti ve vahy olayını aklın açıklama alanına giren felsefî bir temele oturtmağa çalıştığı anlaşılmaktadır. Diğerleri gibi, peygamberin, öğretisinin genelini ona muhatap olanların, hedef kitlenin kolayca anlayabilecekleri sözlerle, örneklerle ve sembollerle anlatma yolunu seçtiğini söyler. Miskeveyh'e göre bu öğretme şeklin (tebliğ)den herkes kendi yeteneğine, kavrayış düzeyine ve içinde bulunduğu duruma göre nasibini alır. Peygamber'in arkadaşları (ashab) da öyleydi ve aralarında önemli derece farkı vardı. Yine Miskeveyh'e göre gönderilen (mürsel) ve gönderilmeyen (gayr-ı mürsel) Peygamberler vardır; imamlar şeriat getirmeyen ve gönderilmeyen peygamberler gibidir veya onların makamlarında ele alınabilirler. Bu görüşü Miskeveyh'e Şiilik isnad edenlere haklılık kazandırmıştır.

Din ile felsefe arasında özdeşlik kurmaya çalıştıkları iddiasıyla İhvan-ı Safa'yı eleştiren Miskeveyh, din-felsefe ilişkisini daha kapsamlı bir çerçevede ele alır. Buna göre din ile felsefe aynı şeyler olamaz. Felsefe belirli bir düşünme yöntemi olarak aklı çıkış noktası alırken, dinde ön planda olan emir ve yasaklardır. Ancak dinin felsefeden önce geldiği açık bir gerçektir ve din, insanı çocukluktan itibaren eğitmeyi öngörür. Bu eğitim sayesinde

43 İ. İsmail Hakkı, Agy., s.77-78.

insan aklı belli bir yetkinlik kazandıktan sonra felsefe etkisini gösterir. Miskeveyh'in bu yaklaşımında bazılarının sandığının aksine, iki ayrı bağımsız alan, çifte gerçeklik tasarımı yoktur. Din ve felsefe, bilgiyi temsil edenlerce aynı kaynaktan geldiklerinden, insani yetkinliği sağlamada ortak bir hedefi paylaşırlar; ne var ki ikisi arasındaki fark, yöntemde ve insanın bireysel hayatındaki akli ve ruhi gelişmesine tekabül eden evrelerinde ortaya çıkıp belirginleşmektedir.

"Küçük âlem (insan)", "Büyük âlem (kainat)" kavramlarını da kullanan Miskeveyh, vahy olayını birincisinin yani insanın ikincisi olan kainatın sırlarını kavrayabilme yeteneğiyle açıklar. Sadık rüya ile vahy arasında benzer ilişkiler kurar ve sadık rüyayı vahyin bir parçası sayar. Kâhini ise peygamberlerden kesin olarak ayırır. Kendi ahlâk görüşünü tamamlayıcı mahiyette olmak üzere Miskeveyh, Peygamberin getirdiği şeriata bağlılığı insan toplumları için mutlak gerekli sayar. Bu konuda şunları söyler: İnsan Allah'a karşı ödevlerinin sorumluluğunu taşımalı, dinin emrettiği adalete riayet etmeli ve sevgiyi hayata hakim kılarak yaşamayı öğrenmelidir.

Miskeveyh açıkça akıl ve ruh gibi cevherler ile yaratıcı varlık, insanın varoluş sırrı, hayatın amacı ve dinî inançlar arasında hiçbir aykırılık ve çatışma bulmadığını belirtir.

Cevherî nefs, Miskeveyh'in felsefesinde de ebedî bir vasfa sahiptir, yok oluşa ve bozulmaya uğramaz. Herkes, dünyadaki eylemlerinin niteliklerine göre ahiret hayatında karşılık görür; bu karşılık aynı zamanda ruhun bedenden ayrılışından sonra cevherine göre olacaktır. Bu karşılık ruhi-cevheridir; çünkü maddî (cismanî) lezzet, gerçek anlamda lezzet değildir.[44]

SİCİSTANİ

Din-felsefe ilişkisinin hangi türden uzlaştırıcı bir kavramsal çerçevede ele alındığı konusunda görüşlerine başvurmak istediğimiz son Doğulu düşünür Sicistani olacaktır. Asıl adı Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir

44 Daha geniş bilgi için bkz. İ. İsmail Hakkı, *Ebu Ali Miskeveyh "İbn Miskeveyh" el-Hazın*, (Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası), Sayı: 10, Teşrinievvel-1928, s. 18 vd.; M. Yusuf Musa, Age., s. 69 vd.; H. Ziya Ülken, Age., s. 75-87.

b. Behram el-Mantıki es-Sicistani (ö. 1000) olan düşünür hicri dördüncü yüzyılın sonlarında yaşadı. İslâm düşünce tarihiyle ilgilenen araştırmacıların genellikle kendisinden az söz ettiği Sicistani, Farabî'nin öğrencisi ve izleyicisi Yahya b. Adiy'in öğrencisi olup her zaman düşüncenin hiçbir baskıyla karşılaşmaksızın tartışılmasından yana olmuş ve özgür düşünceli biri olarak çağında şöhret yapmıştır. Şöhretini, herkese açık tuttuğu tartışma oturumlarına borçludur. Konumuzla ilgisi bakımından önemli görüşlere sahip olan Sicistani'nin belli başlı iki kitabı anılmalıdır; el-Mukabesat ile El-Emtia ve'l-Müenese.[45]

Sicistani'ye göre Hakikat'in engin bilgisi yalnızca tek bir düşünceyle veya tek bir düşünce yöntemiyle ifade edilemez. Her bir düşünce ve görüşte -bunlar birbirleriyle farklılık gösterse bile- Hakikat'ten az veya çok unsurlar bulunur. Şu halde bir sistemin bir başka sisteme karşı kendini kapalı tutması, ona karşı bağnazca bir tutum takınması gerçekliğin kavranmasını engelleyen önemli bir etken ve tutarlı, doğru olmayan bir yoldur. Yöntem olarak soruna bu açıdan bakıldığında, din ile felsefe arasında çelişkiler aramak anlamsız olur.[46]

Sicistani de, Hakikat'in Bilgisi'ni elde etmeğe çalışan insanların akıl gücü ve kavrayış yeteneğini esas alan bir ayırıma dikkati çeker. Onun da ayrımına göre hikmet karşısında insanlar "avam" ve "havas" olmak üzere iki sınıfa ayrılır. Avam, hikmeti ve felsefi birtakım konuları iç yüzleriyle kavrama yeteneğinde olmayan geniş halk kitleleridir; havass ise, doğrudan hikmet ehlidir. Bunların nihai amaçları bir bakıma hikmettir, onunla iç içedirler ve onların erdemli bir ruha sahip olarak yaşama istekleri ve bu yönde harcadıkları çabalar kendilerini sapmalardan ve bozulmalardan korur.

Sicistani, kelam ilmini konusu, amacı ve takip ettiği yöntemi itibariyle gerekli bir çaba görür, İbn Rüşd gibi horgörücü kavramlarla tanımlamaz. Kelam ilmi halkın yararını ve mutluluğunu gözeten bir bilgi dalıdır. Ama kelam bilginlerinin nassların birtakım semboller ve örnekler ihtiva ettiği gerçeğini bazan gözardı ettikleri de doğrudur; kelamcılar bu tutumları dolayısıyla eleştiriyi hak etmektedirler. Bu görüş, Sicistani'yi bazı sembol-

45 Sicistani, *el-Mukabesat*, Kahire, 1929; *el-Emtia ve'l Müenese*, Kahire, 1939.
46 M. Yusuf Musa, Age., s. 64.

lerin gerisinde yatan gerçekliklerin varlığı düşüncesine götürür. Buna karşılık kelamcılar ve filozoflar zorunlu olarak değişik yöntemler kullanmayı tercih ederler. Bu yüzden zaman zaman kelam bilginlerinin bu ayırımı ihmal edip konuları ele almaya kalkışmaları büyük bir hatadır.

Sicistani, Aristo felsefesinden kaynaklanan ve İslâm filozofları ile kelamcılar arasında büyük görüş ayrılıklarına yol açan âlemin kıdemi (evrenin öncesizliği) konusunda ilginç ve bir bakıma uzlaştırıcı düşünceler öne sürer. Ona göre, sorunun bu kadar karmaşık ve içinden çıkılamaz hale gelmesi, konuluş tarzı ve ele alındığı kavramsal çerçevenin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Din (kelam) ve felsefe, iki ayrı açıklama modeli olarak tek tek soruna uygulandığında uzlaşıcı bir sonuca varılabilir. Evren (âlem), madem ki ay-altı ve ay-üstü iki genel kategoriye ayrılır ve ay-üstü varlık dünyası yörüngelerin daimi, ahenkli ve mükemmel hareket yönünü temsil eder; şu halde bu varlık alanında bozulma ve oluşma (kevn ve fesat) düşünülemeyeceğinden, âlem bu düzleminde ezelidir. Ay-altı varlık dünyasının en belirgin özelliği oluşma ve bozulma olduğuna göre, varlık âleminin bu düzlemi de sonradan olma yani muhdestir. Feleklere ve yörüngelere baktığımızda burada daimi ve mükemmel bir hayat vardır, bu anlamda evren kadimdir. Arz âleminin birbirini izleyen oluşan ve bozulan eşyadaki tezahürlerine bakarsak âlem kuşkusuz muhdestir. Varlık, dünyasını teşkil eden âlem, madde (heyula olması gerekir) yanıyla kadim, suret (form) yanıyla sonradan yaratılmıştır. Suretler eşya üzerinde kesintisiz olarak birbirini izler.[47]

Bu uzlaştırıcı çerçevede ele alınan konu belki ilk defa Sicistani'nin felsefesinde rahatlatıcı bir görünüm kazanmıştır. Ama bu gerçekten geçici bir rahatlama duygusu değil midir? Sicistani, açıklamalarına devam ederek, âlemi Allah'ın fiili olarak görür. Bu fiil, filozofların onu İlk Sebep görmeleri anlamında bir fiildir. Ancak Allah'ın âlemi zarurî olarak ve kendi iradesi dışında yarattığını düşünmemiz mümkün değildir; aksine Allah fiilinde (evreni yaratmada) tam bir irade sahibidir.

Sicistani'yi bu uzlaşıcı teoriye götüren saik nedir? Öyle anlaşılıyor ki, amacı iki açıklama modelini birleştirmek değil, ama her ikisinin tek olan

47 Sicistani, *Mukabesat*, s. 32, M. Yusuf Musa, agc., s. 66. Bu konuda bir başka Tehafüt yazarının görüşleri için bkz. A. Ali Tûsî, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 13 vd.

Hakikat'ten birtakım unsurlar, özellikler taşıdıklarını ve aynı gerçekliği özde aradıklarını göstermek istemektedir.

Sicistani'ye göre din ile felsefe arasında kesin ve açık bir ayırım bulunmaktadır. Hakikat'in tekliğini ikiye indirme, iki ayrı gerçeklik varsaymanın imkansızlığını kabul etme dışında -bu konuda din ile felsefenin ortak görüşlere sahip olduğuna işaret eder- din ile felsefe yapıda, amaçta ve araçlarda farklılık gösterirler. Bunu İhvan-ı Safa'ya yönelttiği eleştirilerde kullandığı temel argümanlardan anlayabiliriz. İhvan-ı Safa, kendi çağlarının hemen hemen bütün kültür, ilim ve felsefe birikimini başarıyla kullanarak kaleme aldıkları Risaleler'de[48] Yunan felsefesi, Doğu hikmeti ve İslâm dini arasında kemal derecesinde uzlaştırma sağladıklarına inanıyorlardı. Sicistani'ye bir öğrencisi bu Risaleleri sununca şöyle demiştir: "Onlar (İhvan-ı Safa) hakikatte olmayan, gerçekleşmesi asla mümkün düşünülemeyen bir şeyi yaptıklarını sanıyorlar. Bu Risalelerle Şeriatı felsefenin içine sindirdiklerini, felsefeyi de Şeriata eklediklerini düşündüler. Bu ise asla olmayacak bir şeydir. Çünkü Şeriat (din), Allah'tan bir melek aracılığı ile gelir ve bunun tek yolu vahy'dir." Sicistani'ye göre eğer bu ikisi arasında birleşme mümkün olsaydı, Allah bunu bize bildirirdi, böylece dinin sahibi de kendi dinini felsefe ile tamamlardı. Ancak öyle yapmadı. Peygamber de kendisinden sonra hiç kimseyi böyle bir işe vekil kılmadı, hatta aksine önlemeye çalıştı.

Dini felsefe ile tamamlamaya çalışmak, bizi dini tanım gereği eksik kabul etmeğe götürecektir. Din ve felsefe her biri yapısında ve amacında biri diğerine göre farklılık gösterirler. Dinin amacı insanı erdemli ve üstün kılmak, hikmet veya felsefenin amacı gerçekliğin ve marifetin bilgisiyle aklı oluşturmak, olgunlaştırmaktır. Felsefe nefsin sureti, din ise nefsin siretidir.

Bu görüş İbn Rüşd'te yeniden ele alınacak ve sonraki yüzyıllarda Spinoza'yı derinden etkileyecektir. Spinoza, ahlâk görüşünü geliştirip felsefenin amacını hakikat, imanın amacını itaat ve takva ile tanımlar ve ikisini birbirinden kesin olarak ayırırken, bu görüşlerden kuşkusuz haberdardı. Sicistani, açık bir dille "Felsefe haktır, ama din değildir; din de haktır, ama felsefe değildir", der. Felsefenin kaynağı akıl, dinin kaynağı vahy'dir. Bu ikisi arasındaki temel çelişkiyi ortadan kaldırmaya girişen, tabiata karşı

48 S.Hüseyin Nasr, agc., s. 37-123. N. Taylan, Agc., s. 148 vd.; M. Fahri, Agc., s. 226 vd.

gelmiş olur ve imkânsızın peşine düşer. Bu yönüyle dinin bizi kendisine çağırdığı imanın filozof, mantıkçı ve astrologların hünerlerine ihtiyacı yoktur. Çünkü bu tür bilgiler çok gerekli olsaydı, Kur'ân bizi bunları öğrenmeye çağırabilirdi. Kaldı ki, kendi aralarında görüş ayrılığına düşen fıkıh ve kelamcılar bile, felsefi disiplinlerin hakemliğine başvurma ihtiyacını hissetmemişlerdir. Hıristiyan ve ateşe tapan Mecusîler'in de süren tartışmalarda felsefeye başvurduklarına şahid olmuyoruz.[49]

Sicistani'nin diğer Meşşaî filozoflardan farklı bir akıl tanımı yaptığı tespit edilebilir. Meşşaîler'de peygamberin Hakikat'in Bilgisi'ni aldığı kaynak ile filozofun ulaştığı kaynak aynıdır, bu da Faal Akıl ile kurulan temas sonucunda gerçekleşir. Sicistanî, insan aklını, vahy'den ayrı bir seviyede (ve mahiyette) görmekle, ikisinin aynı kaynaktan beslenemediklerini, kendi başına insan aklının olgunlaşma, yetkinleşme amacında ayrı bir alanda faaliyet gösterdiğini söyler. Akıl, vahyin getirdiği bilgi normlarının hiç birine başvurmadan yetkinleşme yolunda ve kendi alanında faaliyet gösterdiği zaman sadece insani bir güç, gelişmeye elverişli bir meleke, yararlı bir yetenek olarak kalır. Peygamber gibi Hakikat'in Bilgisi'nin geldiği kaynaktan Peygamberle ortak olacak bilgileri elde etmesi şüpheli olduğuna göre, onun din'den tamamen bağımsız bir hakikat alanı meydana getirdiği varsayılabilir mi? Avrupa düşüncesinde çifte gerçekliği temellendirecek bu varsayımı Sicistani'nin vahy-akıl ayırımında aramak herhalde kolay olmasa gerek.

Ne olursa olsun, Sicistani'nin bu tartışmaya kendine özgü yaklaşımlar kazandırdığı ve Farabî'nin aksine uzlaştırma temeline dayanmayan açıklama yolunu seçerek İslâmi öğretiyi felsefi normlarla yorumlamanın tutarsızlığını göstermeye çalıştığı sonucuna varabiliriz.

BATALYEVSİ

Abdullah b. Muhammed b. Seyyid el-Batalyevsi (1502-1127) Endülüs'ün Batalyevs (Badajoz) şehrinde doğmuş ve Belensiye (Valansiye) de ölmüş bir Endülüs düşünürü ve bilginidir.[50] Özellikle onun Arap dili ve

49 M. Yusuf Musa, age., s. 68. M. Fahri, Age., s. 256.

50 Hakkında az bilgilere sahip olduğumuz el-Batalyevsi'nin ismi konusunda da görüş ayrılığı

edebiyatı alanında sağladığı şöhreti, felsefe ve kelama ilişkin görüşlerinin ikinci planda kalmasına yol açmıştır. Araştırdığımız konuyla ilgili değerli bir çalışması olan M. Yusuf Musa, Batalyevsi'nin, din-felsefe ilişkisini ele alan görüşlerine kendisinden önce değinildiğine bir yerde rastlamadığını söyler. Din Usulü ve Hadis alanlarında da eserler veren Batalyevsi, din-felsefe ilişkisinin İslâm düşünce tarihine getirdiği uzlaşma sorununu "Kitabu'l-Hadaik"[51] adlı eserinde ele almıştır.

Çağdaşı el-Feth bin Hakan, onu kadim kültürlere ve çağdaş bilgilere sahip düşünür ve bilgin olarak tanıtır. Batalyevsi'nin bize bugün ilginç gelebilecek temel tezi, bütün kadim kültür ve büyük felsefenin, peygamberlerin tebliğ ettiği öğretilerin özünden kaynaklandığı yolunda Guénonyen gelenek düşüncesini çağrıştıran görüşleridir. Batalyevsi'nin Endülüs'te İbn Tufeyl'den önce hikmet ile şeriat arasında uzlaşma sağlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. O, Doğu'da Gazalî gibi özellikle Allah'ın kuşatıcı bilgisi konusunda Farabî ve İbn Sina'ya karşı çıkmıştır. İbn Rüşd'e aynı konuda etki ettiği de rahatlıkla tespit edilebilir. Çünkü ona göre, Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar, antik Yunan filozoflarının felsefi doktrinlerini yanlış ve eksik aktarmışlardır. Gerçekte ise onların düşünceleri ile İslâmî öğreti arasında, özellikle de Sokrat, Eflatun ve Aristo felsefelerinde uzlaşmaz çelişkiler yoktur. M. Yusuf Musa'ya bakılırsa, onun amacı bu son üç filozofu Müslüman dünyaya sevdirmektir.

Konuyu ele alırken izlediği yöntem açısından "el-İnsaf" adlı risalesinin önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Batalyevsi, bu risalesinde anlaşmazlık nedeni nassların yapısından ve açıklama tarzından kaynaklanan sekiz konu-

---

var. M. Yusuf Musa, onun tam isminin Abdullah b. Muhammed b. Seyyid el-Batalyevsi'dir derken (M. Yusuf Musa, age. s. 74) onun "el-İnsaf" adlı risalesinden "kader"le ilgili bir pasaj aktaran Bekir Topaloğlu ise ismini Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnu's-Sid el-Batalyevsi olarak gösterir. (Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi, Giriş*, s. 283) M. Şerafeddin Yaltkaya, ismini "İbn Sîd al-Batalyûsî" şeklinde yazdığı Batalyevsi'nin çağdaşı İbn Bacce ile sıkı bir nahiv ve mantık tartışmasına girdiğini söyler ve bu tartışmayı aktarır. Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, *İbn Bacce-Avempace*, (Felsefe Arkivi, c. 1, sayı: 1, İstanbul, 1945), s. 87. vd.; M. Reşit Özbalıkçı, İ.A, (Batalyevsi Md., TDV Yayını, İstanbul, 1992); Ahmet Emin, *Zuhru'l İslâm*, (Beyrut, 1969).

51 Batalyevsi, *Kitabu'l-Hadaik Fi'l-Metalibi'l-Aliyeti'l-Felsefiyeti'l-Aviyse*, Kahire, 1946; ve El-İktisab, Beyrut, 1908.

yu ele almaktadır. Ona göre, anlaşmazlığın başlıca nedeni nassları açıklamada kullanılan "ifrat" ve "terkib" yöntemidir. Kişiyi nassları kavramada ifrada sürükleyen şey, konuyla ilgili sınırlı nassları ele alıp sonuca gitmeye çalışan tutumdur. Daha nesnel ve kapsayıcı bir yöntem olarak terkib ise, konuyla ilgili bütün nassları bir araya getirme, aralarındaki doğru ilişkiyi kavrama, ayrı ayrı unsurları bir araya getirip toplama (terkib) ve bundan sonra bir sonuca gitme yöntemidir.[52] İfrat yöntemi ise araştırıcının konuya hakim olamaması veya ön yargılı olduğu durumlarda geçerlilik kazanır. Bunun sakıncaları sayılamayacak kadar çoktur; en başta din ile ilgili bilgilerimizi ve görüş ufkumuzu daraltır.

Batalyevsi, Allah ve Varlık âlemi konusunu Kitabu'l-Hadaik adlı eserinde temelde Farabî ve İbn Sina ile ciddi sayılabilecek görüş ayrılığı içine girmeden ele alır. Buna göre, Allah mutlak varlıktır, varlığı başka hiçbir varlığa bağlı ve bağımlı değildir. Varlık âleminin varlığı ise bir başkasına muhtaçtır, hatta O'nun varlığından bir iktibastır. Bu düşüncelerinden hareketle Batalyevsi'nin feyz teorisini kabul ettiğini anlıyoruz. Bütün varlık, Allah'tan füyuz etmiştir; çünkü O, bütün varlığın sebebidir. Bundan dolayı Allah'a Sebeplerin Sebebi, Mutlak Fail veya Hakiki Fail denmiştir. Allah, İlk Sebep olmaya devam ettikçe -bu varlığın vücudu için- Sebep, sebep olduğu şeye takaddüm etmez. Ancak Allah kesin olarak yaratıcıdır ve âlemi hiçbir şey olmaksızın, yani yoktan yaratmıştır. "El-İnsaf"ta Allah ile yaratılmış varlıklar arasında kurulabilecek her türlü benzerlik düşüncesine karşı çıkar. Bu, felsefi terimlerle düşünmesine rağmen, Yaratıcı Allah ile yaratılmış kul/insan arasında mahiyet birliğini reddetmesi açısından önemlidir. Yaratıcı ile yaratılmış arasında gerek zat gerekse fiil bakımından teşbihe götürecek her düşünce, değersiz bir şeymiş gibi atılmalıdır; çünkü Hak kuşkusuz bu benzerlik ilişkisinin dışındadır.

Kolayca tahmin edilebileceği üzere Batalyevsi'nin bu görüşleri daha sonraları filozoflara ve doktriner Sufî akımlara karşı şiddetli saldırılar düzenleyen İbn Teymiye tarafından ele alınacak ve "Yaratıcı (hâlık) yaratıcı (hâlık)dır; yaratılmış (mahlûk) yaratılmış (mahlûk)tır" şeklinde bir sabite haline getirilip Selefî bakış açısının merkezine yerleştirilecektir.

52 Bekir Topaloğlu, Age., s. 283.

Varlık dünyası ile Allah arasındaki ilişkiyi bu şekilde ele alan Batalyevsi, Allah'ın bilgisi konusunda ise Farabî ve İbn Sina'ya karşı çıkar. Ona göre, Farabî'nin Allah kendi zatından başkasını bilmez görüşü ile İbn Sina'nın Allah külli (tümel)leri bilir görüşü Antik felsefeye yanlış olarak yakıştırılmış düşüncelerdir. Bu, kadim filozofların görüşlerini bilgisizlikle açıklama girişimidir. Mantıksal olarak soruna bakıldığında tutarsızlık kolayca farkedilebilir. Çünkü Allah kendi zatını bildiğine göre, zatına bağlı -O'nun İlk Sebep olduğu hatırlanmalıdır- Varlık dünyasını da bilir; bu en azından mantıksal olarak böyledir. Yaratıcı Varlık hem kendi zatını bilecek hem yarattıkları şeyleri bilmeyecek, bu çelişkidir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi her şeyi kapsar, kuşatır şeklinde Kur'ân'ın verdiği haber tümüyle doğruyu ifade eder. Bu kapsam ve kuşatıcılığın içine küçük-büyük, külli-cüz'î (tümel-tikel) herşey girer ve bu görüş, kadim felsefî doktrinlerle temelde uzlaşır.

Batalyevsi din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini vahy ve akıl kavramları etrafında gelişen nübüvvet konusunu ele alırken daha açık olarak ortaya koyar. Batalyevsi, önce vahy ile aklı iki ayrı ve özel kavram şeklinde düşünür. İki kavramdan her birinin kendilerine özgü ve belirli sınırları vardır. Ancak akıl, tek başına vahy ile gelen birtakım bilgileri kavrayamaz, bu alanın tümü göz önüne alındığında güçsüzdür. Akıl veya hikmet (felsefe), Hakikat'in eşyanın nedenselliğinin (illiyet bağı) bilgisini verir. Vahy de, Faal Akıl'la temas kurma aracılığıyla eksik fıtratı tekamül ettirir, olgunlaştırır ve kendine özgü kurallar getirerek, yasalar koyarak (teşri') insanın ve toplumun erdemli yaşamasını sağlar. Akıl gücünün vahyin bilgisine uzlaşmaya yetmediğini kendinden emin duygularla ifade eder. Endülüslü bilgin, bu görüşünü Eflatun ve Aristo'ya çeşitli göndermeler yaparak destekler.

Böylece açıkça anlaşılıyor ki, Batalyevsi peygamberi filozoftan daha üstün bir mertebede görür. Farabî'ye muhalefet ederek, nebevî kişiliği en üstün kişilik olarak görür ve fakat yalnız kâmil (üstün) fıtratlarda tecelli edebileceğini söyler. Peygamberlik, Farabî'nin sandığının aksine vahy ve ilhamdır, kazanılmış (mükteseb) bir mertebe değildir.[53]

---

53 M. Yusuf Musa, age., s. 74-79.

Batalyevsi, nebevi öğretinin getirdiği bilgi birikimine merkezî bir önem verir. Ona göre, tarihin kadim çağlarından beri insanoğlunun tanık olduğu bütün büyük kültürlerde ve büyük felsefe sistemlerinde peygamberlerin getirdiği bilgi birikiminin etkileyici, yönlendirici bir işlevi vardır.[54]

54 Ali Bulaç, *Batalyevsî*, İzlenim Dergisi, İstanbul, Ekim-1993, sayı: 10, s. 93.

Dördüncü Bölüm

GAZALÎ'NİN FİLOZOFLARA MEYDAN OKUMASI

GAZALÎ'NİN FİLOZOFLARA MEYDAN OKUMASI



GAZALÎ'NİN ELEŞTİRİSİ VE GEREKÇELERİ

Ebu Hamid Gazalî'nin (h. 450-505/ m. 1058-1111) tartışmaya katılmasıyla sorunun kazandığı yeni ve değişik duruma geçmeden evvel genel bir değerlendirme yapmamızda yarar var.

IX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeviri hareketiyle çeşitli kültür ve felsefelerin, bu arada özel olarak Yunan felsefesi ve ilminin İslâm dünyasına aktarılması, uzun zaman geçmeden ilk büyük etkilerini gösterdi. Bu dönemde uğraşıları doğrudan Yunan felsefesi olan bir seçkinler zümresi oluştu. Abbasi devletinin İslâm'ın ilk akılcı akımını oluşturan Mûtezile ile birlikte felsefecilere geniş bir destek vermesi, öteden beri İslâm'ın güçlenmesini içlerine sindiremeyen çok sayıda çevreye, kendi asıl ve İslâmî öğretiye temelden aykırı düşen fikrî ve siyasî görüşlerini açığa vuracak bir söylem imkânını kazandırdı. Tabiat ilimleri, mantık ve özellikle toplumsal-pratik yararı herkesçe kabul edilen tıp gibi ilim dalları, felsefenin genel kapsamı içinde etkili ve çekici bir alanın yaratılmasına ve giderek toplumun düşünce hayatının yeni bir fikri zemine kaymasına yardım ediyordu.

Gelişmenin tehlikeli bir yön izlediğini gözleyen Selefiye'nin hadisçi kanadı, daha önceleri Mûtezile'ye karşı tavır takındıkları gibi felsefeye karşı da tavır takındılar. Malik İbn Enes ve Ahmed İbn Hanbel gibi hadisçi ve fıkıhçılar felsefeyi açıkça reddettiler. Hatta zâhiri akımın önemli simala-

rından olan İbn Hazm'ın da bu tartışmaya katıldığı ve Gazalî'nin onu okuduğu öne sürülür. Bu dönemde felsefeye karşı Sünnî-İslâmı Kelam akımı savunmayı üzerine almıştı ve önde gelen temsilcisi de hepimizin bildiği gibi Eş'arî ekolüydü.

Filozofların âlemin kıdemi, Allah'ın bilgisi, nübüvvet ve haşr-i cismanî türünden konularda İslâmî kavramlara yüklemeğe çalıştığı felsefî içerikler salt bir düşünce faaliyetinden ibaret kalmıyor, bu arada entelektüel, siyasal ve sosyal-ahlâkî hayat üzerinde etkili sonuçlar doğuruyordu.

Entelektüel düzeyde, Hakikat'in nihaî ve doğru bilgisini getirmekle İslâm dünyasının gözünde en üstün mertebede düşünülen Peygamber, bazan filozofun düzeyine indiriliyor bazan bunun da altına düşürülüyordu. Bu durumda Hz. Muhammed(sallallahu aleyhi ve sellem)in son vahyi temsil etmesinin, İslâm dininin son ilahi tebliğ olmasının büyük bir anlamı kalmıyordu. Çünkü teroik iddialara göre bir filozof da vahyin kaynağına uzanabilirdi. Filozofun getirdiği bilgi tartışmasız doğruydu; bundan dolayı felsefeciler kendilerine Ehl-i Burhan, Ehl-i Nazar, Ehl-i Kıyas, Ehl-i İstidlal gibi sıfatları uygun görüyorlardı. Bütün bu terimlerin anlamlandırdığı şey, kesin ve tartışmasız kanıtlar, keskin görüşlülük, bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşma çabası, basite indirgenmemiş üstün aklî yürütmeler, bu yürütmelerle elde edilen doğru bilgi, düzenli ve metodik düşünme yöntemi vb. şeylerdir. İslâmî öğretiyi savunan Kelamcılar ise onların gözünde Ehl-i Cedel'di. Bu da, boşu boşuna tartışma ve çekişme, spekülasyon, içi boş polemik, içeriği olmayan diyalektik demektir. Filozofların gözüyle bakıldığında kelamcıların yaptığı, çocukların kumsalda oynamaları gibi komik bir şeydi.

İki kanat arasında baş gösteren çatışma ve filozof çevresinin zamanla rakiplerini hor görme tavrı giderek yerleşik bir alışkanlığa dönüşerek, siyasal anlamda filozofların Mûtezile ile işbirliği yapıp iktidara geçmesiyle büsbütün şiddetlenmiş oldu.

Siyasal anlamda felsefenin Mûtezile ile işbirliği haline geçip iktidara geçmesi Sünnî İslâm dünyası için gerçekten karanlık günler sayılırdı. Ahmed İbn Hanbel "Kur'ân yaratılmamıştır", düşüncesinde ısrar ettiği için zindanda ölmüştü. Büyük baskı ve sıkıntıların yaşandığı Mihne yılla-

rında başkaları da çok acı çekti. Doğal olarak, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı sorununun siyasal anlamda sembolik bir değeri vardı. Eğer Selefi akımın bu büyük sözcüsü durumunda olan Ahmed İbn Hanbel gibi önemli bir bilgin siyasal iktidarın resmi görüşünü onaylayacak olsaydı, sonradan yaratılmış olan Kur'ân âyetlerine hüküm bakımından denk düşebilecek yasa ve uygulamalara da felsefi-metafizik meşru bir temel bulunmuş olacaktı. Nitekim, birgün zindan mazgallarından ders almaya çalışan öğrencileri, hocalarına iktidarın bir cümlelik görüşünü ("Kur'ân yaratılmıştır", cümlesi) teyid etmenin büyük sakıncalar teşkil etmeyebileceği yolunda bir telkinde bulununca, Ahmed İbn Hanbel şöyle cevap verir: "-Mesele bu iki kelimelik cümleyi söylemek değil. Benim söylememle de Kur'ân mahluk (yaratılmış bir kitap) da olmaz. Ama benim konumumda birinin bu sözünü yüzlerce referans alacak insanlar olacak. Ben bunun sorumluluğunu üstlenmek istemiyorum." Herkes her şeyi dilediği gibi konuşamaz, her sözün söylendiği, söylenmesi gereken bir makamı vardır.

Mûtezile ile birlikte felsefenin iktidara katılması, başkaları yanında İran kökenli "kavmiyetçi" düşünürlerin özellikle felsefe-tasavvuf doktrinleri adı altında entelektüel hamleler yapmalarını kolaylaştırmıştı. Konu yine peygamberlik kavramının içeriğini ve fonksiyonlarını tayinde kendini gösteriyordu; ancak bu farklı düzeylerde vahy alma sıfatından ayrı düşünülemeyen "nübüvvet"e karşı aynı sıfata sahip çıkmaya aday gösterilen "velayet" kavramı neredeyse bir alternatif sayılmaya başlandı. Bu demekti ki, nasıl filozof akıl gücüyle Hakikat'in Bilgisini peygamberin aldığı kaynaktan alabiliyorsa, "veli" de kendisindeki manevi-bâtıni güçle bir tür vahy alabilirdi. Şimdi bir bakıma peygamberin önüne iki rakip çıkarılmıştı artık. Gazalî, Talimiye ve Bâtıniye diye tanımlanan akımları eleştirirken, kendince sahnede yer almayan perde arkası aktörlere veya süflörlere de işaret ediyordu. O dönemde Şia'nın iki büyük çabasından biri Hz. Ali'nin imameti ve Ehl-i Beyt'in iktidar hakkı, diğeri Yunan ve İskenderiye'de rafine edilmiş Yeni Eflatuncu felsefenin İslâmî öğretiye aykırı olmadığı tezini savunma çevresinde yoğunlaşıyordu.

Nübüvvet kavramı etrafında vuku bulan bu tartışmanın sosyal ve ahlâki alanlarda felsefe çevresinin çıkardığı sorunlar da şöyle özetlenebi-

lir: Faal Akıl'la temas kurduğunu öne süren, hatta arifane yollarla bir tür vahy aldığını ilan eden çok sayıda şarlatan, İslâmî hükümlere, ibadetlere ve yükümlülüklere karşı halkı duyarsızlaştırma faaliyeti içindeydi. Gazalî bu gibilerin, kişisel zaaflarına felsefî söylemler kazandırdıklarına değinir ve şöyle der: "Bir kısım insanlar, felsefe adına standart Müslümanların peygamberi körü körüne izlediklerini, oysa kendilerinin felsefeyi okuyup hikmet ve maslahatla davrandıklarını öne sürer. Onlara göre, ibadetlerden amaç bilgisiz halkı denetlemek, onları birbirlerini öldürmekten, çekişmekten alıkoymaktır. Oysa kendilerini felsefe öğrenimi görmekle halktan saymadıklarından İslâmî yükümlülüklere uyma zorunluluğunu da duymazlar".[1]

Gazalî, "metafizik felsefeyi okuyan kişi, bu kötü yola sapar, dine karşı duyarsızlaşır" der ve Farabî ile İbn Sina'yı suçlar: "Bu iki filozof, İslâm'ı kendileri için süs aracı yapmışlardır. Çoğunlukla onların Kur'ân okudukları, namaz kıldıkları ve dolayısıyla dini yücelttikleri görülse bile, onlar şarab da içer, her türlü kötülüğü işlerler. Filozofa niçin namaz kıldığı sorulduğunda "jimnastik ve sağlık için. Halkın da geleneği bu; kişi namaz kılarsa malından ve çocuklarından emin olur". Şarab kin ve düşmanlık doğurduğu için yasak edilmiştir, oysa ben hikmet (felsefe) sayesinde bundan sakınırım, amacım zihni açmaktır" diye cevap verir."[2]

1 İmam Gazalî, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, s. 84.

2 İmam Gazalî, *Munkız* s. 85. S. Hüseyin Nasr, "Gazalî'nin felsefeye saldırısı, gücünü onun bir ilahiyatçıdan çok bir sufî olmasından almaktaydı, çünkü Munkız'da ilahiyatçıların görüşünü filozoflarınkinden daha çok İslâm'ın ilkeleriyle uyuşur görmekteyse de, kesinliğe ve nihaî güzelliğe ulaşmanın tek aracının Tasavvufta bulunduğuna inanmaktadır o.." der ve Gazalî'nin Tasavvufu fakihler gözünde meşrulaştırmasını, medreselerde açıkça okutulacak kadar fakihlerin ve ilahiyatçıların katında kabul edilir ve saygı duyulur yapmasını örnek gösterir. Nasr'a göre İbn Teymiye ve İbnu'l-Kayyım el-Cevziye bile bunun karşısında zayıf sesler olarak kalmışlardır: "Gazalî'nin yazdıkları bir anlamda zâhirlik kalıbı içinde iç hayatını koruyabilmek için zâhirleşmiş İslâm bâtınîliğini temsil eder." (*Üç Müslüman Bilge*, s. 34-35). S.H.Nasr'ın bu görüşleri tashihe muhtaç görünmektedir. Çünkü Gazalî, Meşşâîler'e karşı çıkarken, bir sufî değil, belki ağırlıklı olarak bir kelamcı ve hatta bir filozof profili çizmektedir. Bunun nihayetinde Tasavvuf'ta karar kılması, Tasavvuf'u da sıkı bir eleştiriye tâbi tuttuktan sonra şahsi bir yol ve yöntem görüp tercih etmesinin sonucudur. Bu anlamda Gazalî:
a) Yunan metafiziğine ve Bâtıniyye'ye karşı çıkarken bütüncül bir İslâm bilgini -ki bu vasıfları ona Huccetu'l-İslâm ünvanını kazandırmıştı-,

Felsefî düşünme tarzını bir tür Yunanlaşma, İslâm âlemini Yunanlaştırma ve zihnî bağımsızlığı ortadan kaldırma faaliyeti olarak gören Gazalî'nin, filozofları şiddetle eleştirirken işaret ettiği gerekçelerden biri de, onların Yunan felsefesi karşısında takındıkları, taklitçi ve teslimiyetçi tutumlarıdır. Ona göre, Sokrat, Apokrat, Eflatun ve Aristo Müslüman düşünce hayatında yanılmaz, yanlış yapmaz kişiler telakki edilmeğe başlanmıştır. Bu yanlış ve entelektüel her gelişmeyi öldürücü fikri filozoflara borçluyuzdur. Zamanla bu, İslam imanının Yunan metafiziğinin gerisine düşmesine sebebiyet verecektir.

Gazalî'nin Farabî ve İbn Sina'ya yönelttiği ilk eleştiri onları taklitçi olarak tanımlamasıdır. Ona göre filozofun aklî düşünme çabası yok sayılamaz. Ancak, insan, kendisi özgün bir çaba koymalıdır. Farabî ve İbn Sina gibileri ise akıllarını tatil etmiş, taklidde yetkinleşmişlerdir. Yoksa kimse İslâmîyet'in mantık ve tıp gibi ilimlere karşı çıktığını iddia etmemektedir. Aksine din, insanı aklıyla varlık dünyasını kavramaya, bilgisini elde etmeye ve yaratıcının varlığının kanıtlarını araştırmaya davet eder. Bu ise, zannî ve tahminî bilgilerle gerçekleşemez. İlahiyat konusunda Farabî ve İbn Sina'nın kadim filozoflara, tabiat ilimlerinde, geometri, matematik ve astronomide varılan doğrulara inanır gibi inanmaları, onların görüşlerini eksiksiz ve tartışmasız doğru kabul etmeleri büyük bir hatadır.

Görülüyor ki Gazalî'nin çizdiği tabloya göre, filozoflar felsefî söylemlerle aslında kişisel zaaflarını gizlemekte, insani ve akli gururu ön-plana çıkarmakta, dine karşı duyarsız ve umarsız bir ortam yaratmakta, Yunan düşüncesinin taklitçisi olmakta, toplumsal ve siyasal hayatta büyük çöküntülere yol açmaktadırlar. Şu halde yapılabilecek sağlıklı şey, bu kesimi kendi anladığı terimler ve yöntemlerle, yani felsefenin kendisiyle, temel varsayımlarıyla sorgulamaktır.

---

b) Şahsi hayatında ve kendi görüşünü anlatan eserlerinde ise Tasavvuf'u bir bilgi yolu gören bir kişi olarak karşımıza çıkar.

Şu halde adeta önümüzde çift kişilikli bir (veya iki) Gazalî profili durmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. M. Said Şeyh, *Gazalî* (M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde) II, 203 vd.; H. Tahsin Fendoğlu, *11 ve 12. Yüzyılda Ortadoğu'nun Siyasi Yapısı İçinde Ebu Hamid Gazalî ve Devlet Felsefesi*, Türkiye Günlüğü, Sayı: 20, Güz-1992, s. 107 vd.; Allame Şıbli Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzali*, s.11 vd. M. Fahri, Age., s.299 vd.

Gazalî'ye göre İslâm'ın entelektüel varlığı Yunan düşüncesiyle öldürücü bir tehdit altına girmiştir. Eğer ciddi bir karşı çıkış olmayacak olursa, İslâm entelektüel alanda Yunan felsefesi içinde eriyecek, Yunan metafiziği Müslümanların imanını yutmakta gecikmeyecektir. Belki burada şu sorulabilir: Acaba Gazalî, bütün bunları yaparken, salt bilgi, felsefe ve entelektüelizm adına mı hareket ediyordu, yoksa bu sonraları büyük etkileri olacak çabasının gerisinde siyasal bir takım kaygı ve hedefleri var mıydı? Elbette Şii-Fatimi yayılmasının bu çabada belli bir etkisi olduğu düşünülebilir; ancak ne olursa olsun tartışma, görünürde kendi alanıyla sınırlı görünüyordu ve zaten bizi de şimdilik ilgilendiren yönü budur.

GAZALÎ'NİN ELEŞTİRİ YÖNTEMİ

Gazalî yapacağı işin bilincinde ve kararlı bir kişi olarak, kendisinden önce sistemli bir şekilde felsefeye karşı ciddî ve kapsamlı tavır alan bir bilgin tanımadığını söylerken hiç de tevazu göstermez. Bu ciddi ve kapsamlı eleştiriyi yapabilmek için öncelikle bir eleştiri yöntemi geliştirmek zorundadır. Ayırdığı üç felsefe akımı içinde; Dehriyyun: Materyalistler: Tabiiyyun: Tabiatçılar ve İlahiyyun: Metafizikçiler yer alır. Gazalî'ye göre görüşlerinin açıklıkla sorguya çekilmesi gerekenler üçüncüler, yani metafizikçilerdir. Gazalî bakış açısından metafizikle uğraşan bu filozoflar, felsefenin antik çağları göz önüne alındığında sonraki dönemlere tekabül ederler ve aralarında Sokrat, Eflatun ve Aristo vardır. Aristo onlara mantığı öğreten, ilimleri geliştiren ve kullanılabilir hale getiren en büyük temsilcileri sayılır.

Gazalî'ye göre metafizik felsefe, kendisinden önceki materyalist ve tabiatçı felsefeyi ciddiyetle eleştirdi; başka akım ve kişilere söz bırakmayacak şekilde onların iç yüzlerini, tutarsızlık ve çelişkilerini açığa vurdu. Onları birbirleriyle çarpıştıran Allah, mü'minlerin işini bir bakıma kolaylaştırmıştır. Pre-Sokrat filozofları Sokrat'ın, Sokrat'ı Eflatun'un ve Eflatun'u da Aristo'nun eleştirdiğine[3] işaret eden Gazalî, kendisi için Aristo'nun kaldığını söyler. Gazalî, Yunan felsefesinin bu son ve güçlü temsilcisini ağır

3 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 49-50.

bir yenilgiye uğratırsa filozofları da sarsacağına inanır. Ona göre Aristo'yu İslâm dünyasında en iyi temsil eden Farabî ve İbn Sina'dır, şu halde bu iki Müslüman filozofun çalışmalarını esas almak gerekir.[4]

İbn Rüşd daha sonraları bu tutumundan dolayı Gazalî'yi eleştirecek, Aristo'yu Farabî ve İbn Sina'nın yanlış aktardığını öne sürecektir. Bu nokta üzerinde biraz durmalıyız.

Bilindiği gibi Gazalî'nin felsefeye ilgi duymasının bazı nedenleri yanında pragmatik bir nedeni de var. Amacı felsefi düşünüşün ve felsefenin kendisine karşı eleştiri geliştirmek değil, İslâm toplumuna karşı bir takım komploları felsefi söylemler arkasına gizleyen, kişisel zaaflarına entelektüel kılıflar giydiren, en önemlisi entelektüel düzeyde kendine olan güvenini yitirip Yunan felsefesini adım adım izlemeyi geçerli bir bilgi yolu sananlara karşı uyarıcı eleştiriler yapmaktır. Felsefe ise İslâm dünyasında Eflatun ve Aristo'nun otantik metinlerinden okunmuyor, daha önceki çeviri ve intikale ek olarak, Yeni-Eflatuncu felsefenin özel terimleriyle kaynaştırılarak okutuluyordu. Bu işi etkin bir biçimde de kuşkusuz Farabî ve İbn Sina gerçekleştirmektedir. Şu halde felsefi önemleri Aristo'nun eleştiri gücü karşısında azalmış Sokrat ve Eflatun'un Gazalî'nin gözünde ikinci planda tutulması ve birinci hedefi Aristo'nun teşkil etmesi gibi, Aristo'yu da özel terimleri, özel yaklaşım biçimleri ve anlatım tarzıyla tanıtıp savunan Farabî ve İbn Sina'nın dilini esas alarak eleştirmesi kolaycılık ve fırsatçılık değil, tam aksine varılmak istenen hedefler ve amaçlananlar açısından gerçekçi bir tutumdur. Kaldı ki Aristo'nun gerçek düşünceleri ne olursa olsun, Gazalî için önemli olan İslâm düşünce hayatında etkin rol oynayan Aristo, yani Meşşaîler eliyle "müslümanlaştırılmış Aristo"dur.

Gazalî, bu pragmatik düşüncelerle filozoflara karşı deyim yerindeyse bir cephe açarken, oldukça geniş bir fikrî yelpaze üzerinde yer alan çok sayıda akımdan, fırka ve düşüncelerden yararlanmayı ihmal etmez ve bunu da itiraf etmekten çekinmez. Bu onu hiç de rahatsız eden bir tutum değildir; çünkü onun amacı, kendince tehlikeler arzeden felsefî akımlara karşı bütün birikimlerden elverdiği ölçüde yararlanmaktır. Açıkça şunu söylemektedir:

4 İmam Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, 3. Mukaddime.

"Onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif yollarla çürüteceğim. Onları bazan Mûtezile, bazan Kerramiye, bazan da Vâkıfıyye mezhebine dayanarak susturacağım. Bu konuda özel bir mezhebe dayanarak hareket etmeyeceğim. Aksine bütün, akımları- fırkaları birleştirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğer akımlar-fırkalar, çoğu kez bizim inançlarımızın tafsilatında bize aykırı davranmışlardır; bunlar (filozoflar) ise dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar."[5]

Yine de onun yığma malzeme stok ettiğini, eline nereden ne geçirirse gelişi güzel ve oportinistçe kullandığını düşünmek yanlış olur. Gazalî, filozofların savundukları düşüncelerin tümünün özgünlük anlamında kendilerine ait olmadığını savunur ve "Hakikat ehlinin sözlerinden çalıp temelsiz (bâtıl) iddialarını benimsetmek için kendi sözlerinin arasına kattıklarından söz eder. Şu halde felsefe diye karşımıza çıkan fenomen ne tümüyle doğru ne de tümüyle yanlıştır." Yanlış ve doğrunun, kabul edilebilir ve edilemeyecek olanın bir arada ve iç içe barındığı felsefi normları hangi sağlıklı yöntem izlenerek eleştirmeli? Bugüne kadar felsefeyi eleştirenlerin gözden kaçırdığı temel bir sorun da bu olsa gerek.

Eleştiriye değer bulduğu her konuyu doğru kavradığı, gerçeği olduğu gibi yansıttığı, dolayısıyla çağının felsefi düşünüşünü eksiksiz anladığı yolunda gerek Doğuda gerek Batıda felsefe tarihi araştırıcılarının üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Gazalî, haklı ve adil bir eleştirinin önce söz konusu olan bir gerçekliği olduğu gibi kavrayıp anlamayı gerekli kıldığını vurguladıktan sonra, İslâmî ilimleri öğrenme ve tasnif etme çabalarından arta kalan zamanlarda felsefî olguyu anlamak için ciddî bir faaliyete giriştiğini söyler ve "Allah beni sadece okumak suretiyle iki seneden daha az bir zamanda onların ilimlerinin son mertebelerine muttali kıldı" der.[6]

Gazalî, bu alana hasrettiği amacını gerçekleştirmek için kendisinden sonra yüzyıllarca şöhretini sürdürecek iki eser yazdı: 1) Makasidu'l-Felasife, 2) Tehafetü'l-Felasife.

Makasidu'l-Felasife (Filozofların Maksadları) adlı kitabı, metodik bir eleştirinin ilk aşaması olarak düşünüldüğünden tamamiyle tasvire (betim-

5 İmam Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, Mukaddime, 1, Munkız, s. 50.

6 İmam Gazalî, *Munkız*, s.47.

leme), tarafsız tanıtıma dayalı bir çalışmadır. Muhtemelen Gazalî'ye gelinceye kadar hiç kimse böyle bir yönteme başvurmaya cesaret edememiştir. Gazalî'yi böyle salt tasvire ve tanıtıma dayalı bir kitap yazmaya iten sebep, kuşkusuz filozofların kullandıkları felsefi dilin karmaşık, oldukça soyut ve biraz da entelektüel anlatımı tutturma kaygılarıdır. Ona göre, felsefenin referansını, dayanaklarını teşkil eden kavramsal çerçeve sabit ve bellidir. Ne var ki filozoflar özel olarak ele aldıkları konuları güçleştirirler; bu onların çok üst düzeyde, sıradan insanların anlayamayacağı yetkinlikte düşünce ve hikmet ürettiklerine ilişkin izlenim yaratma istemelerinin bir sonucudur. Gerçekte ise sanıldığının aksine, felsefenin uğraş konuları üzerindeki süslü perde çekilirse, basit ve anlaşılır bir gerçek ortaya çıkacaktır.

Kabul etmek lazım ki, güçlü bir entelektüel birikim ve formasyona sahip olan filozoflar çevresi ilk defa bu kadar ciddi, aklı başında ve etkili bir eleştiriyle karşı karşıya gelmişlerdi. Gariptir, Gazalî, Makasıd'ı yazdıktan sonra hem felsefeye taraftar hem de karşı olanların tepkisine uğradı. Felsefe ile uğraşanlar, filozofları ve onların felsefi görüşlerini herkesin anlayabileceği düzeye indirdiği, konuları basitleştirdiği, filozofların esrarlı havasını dağıttığı ve en önemlisi kendilerine ayırdıkları "bu çok zor bir metin, bunu her babayiğit anlamaz, büyük filozof olmalı" türünden üstün payeleri ellerinden aldığı için Gazalî'ye cephe aldılar. Sünni çevrelerin hoşnutsuzluğu ise, halkın, az-çok okumuş aydınların zor, karmaşık ve yapay anlatımdan dolayı anlamakta güçlük çektiği felsefi -aynı zamanda sakıncalı- konuları Gazalî'nin Makasıd ile anlaşılabilir bir düzeye indirmesi ve bunun felsefeyi sevdirmesi endişelerinden kaynaklanıyordu.

Gazalî'nin Makasıdu'l-Felasife ile sağladığı başarı gerçekten büyük olmuştur. Çünkü Meşşaî filozoflar bile kendi aralarındaki tartışmalarda Gazalî'nin bu kitabını referans olarak kullanmışlardı. En önemlisi, bu kitap Gazalî'nin yıllar yılı Avrupa'da bir Meşşaî (peripatetik) filozof olarak tanınmasına ve Aristoculuğu öğretme amacıyla okutulmasına yol açmıştır. Aslında Makasıd'ın bu amaçla kullanılmasının haklı ve anlaşılır bazı sebepleri vardır; isminden de anlaşılacağı gibi, Gazalî bu kitapta sadece formel olarak savunulan görüşleri aktarmakla yetinmemiş, bunun yanında satır aralarında gizlenen, lafza içkin anlam ve amaçları da açığa vurmaya çalışmıştır ki, "makasıd (maksatlar)" kelimesini seçmesinin sebebi budur.

Tehafütü'l-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı önemli kitabı ise doğrudan filozofların eleştirisini ve Gazalî'nin ilahiyata ilişkin görüşlerini içerir.

Tehafüt'ün birinci amacı felsefe çevrelerinin kendilerini burhan (kesin akli ve bilimsel kanıtlar)la düşünenler şeklinde tanımlamalarına rağmen tutarsızlık ve çelişki içinde olduklarını kanıtlamaktır. Kitaba "tehafüt"[7] yani "tutarsızlık" sözcüğünün isim olarak seçilmesinin özel anlamı burada yatar. Gazalî, tutarsızlığı gösterme amacıyla ele aldığı 20 konuyu ayrı ayrı seviyelerde ele alır.

1) Filozofların kendi önerme ve postula olarak öne sürdüklerinden hareketle birbirleriyle, kendi aralarında çelişkileri gösteren konuları içerir.

2) İslâmî öğretinin ruhu bakımından eleştirilmesi gereken, ne var ki sahibini İslâm dairesinin dışına çıkarmayan görüşler ve eleştiriler. Gazalî bu çerçevede filozofları "dalalet ehli" diye tanımladığı Mûtezile düşünürlerine benzetir.

3) Üçüncü ve son alan ise, Gazalî'nin felsefecilere en ağır darbeyi indirdiği, hatta onları tekfir edip İslâm'ın dışına attığı konuları içerir ki, bunlar da:

a) Evrenin öncesizliği (âlemin kıdemi),

b) Allah'ın bilgisinin kapsamı; tümelleri bilir, tikelleri bilmez iddiası,

c) Ölümden sonraki dirilişin niteliği (haşr-ı cismanî) konularıdır.

Ona göre, Meşşaî filozoflar, Yunan felsefesi ile İslâmî öğreti arasında uzlaşma sağlamaya çalışırlarken kesin bir hataya düşmüşlerdir. En büyük hata İslâm'a temelden aykırı bir kavramsal model geliştirmiş olmalarıdır. Ancak bu yargıya varırken Gazalî, "felsefe" ile "filozof" tanımları arasında dikkatli bir ayırım yapmayı ihmal etmez.

---

7 "Tehafüt" sözcüğünün anlamı ve İbn Rüşd ile Mollazade'nin yazdığı mukabil tefahüt kitapları için daha geniş bilgi için bkz. Dr. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 8-11. Tehafüt geleneğinin bir başka temsilcisi de aynı bağlamda Alâaddin Ali Tûsi (öl. 1482)'nin kaleme aldığı Tehafütü'l-Felasife (Kitabu'z-Zuhr) adlı eseridir. (Bkz. Çev. Recep Duran, Ankara, 1990) ve bu konuda bir çalışma için bkz. Doç.Dr. Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, (İstanbul, 1987).

Sanıldığının aksine Gazalî, felsefenin kendisini değil, filozofları hedef alır; nitekim iki kitabına da "Felsefe" değil de "Felasife (filozoflar)" adını koyması buna işaret eder. Bu anlamda Gazalî'nin İslâm dünyasında aklî ve ilmî faaliyetleri bu etkili saldırılarıyla kesintiye uğrattığı özgür düşüncenin yolunu tıkadığı iddiası yazık ki eksik gözlemlere dayanan yanlış bir değerlendirmedir; bu iddia gerçeği ifade etmez.[8]

Gazalî öncesi ve sonrası felsefî ve ilmî hayatın aynı hızlı tempoyu izlemediği, tabiat bilimlerinin onun "dinî ilimler" diye tanımladığı bilgi türleri ve ilim dalları karşısında gerileme içine girdiği, bunda da onun ilahiyatı fizik ilimlerinden ayırmaya dönük "dinî ilimler-dünyevî ilimler" ayırımının etkili olduğu düşünülebilir. Ne var ki büyük bir tarihsel olayı yalnızca Gazalî'nin kişiliğiyle açıklamak, onun düşünce tarzının gelişmelerde asıl belirleyici rolü oynadığını farzetmek yanlıştır. Doğal olarak bu, onun her zaman belli ölçülerde kendini göstermiş etkisini görmezlikten gelmemizi gerektirmemeli. Bu etki de en çok onun ilahiyat ile ilim arasında yaptığı ayırımda kendini belli eder. Ona göre, felsefe ve ilimler alanında ortaya çıkan birikim ile varlık dünyasını kavramada güçlü bir araç olan akıl açıklayıcı bir model olarak kullanılabilir; bunun İslâmî bakımdan doğru veya yanlışlığını tartışmak anlamsızdır. Ancak ilahiyat alanında aklın bize bilgi sağlamaya muktedir olmadığı konuları salt akılla açıklamak, onu mutlaklaştırmak kabul edilemez. Bu yaklaşım, uzak mesafeden de olsa, Descartes'ı ve Kant'ı hazırlayan düşünceleri çağrıştırır. Ne var ki Descartes'ın düalizminde ve Kant'ın numen-fenomen ayrımında aklın alanı ile akla ait olmayan alan, iki bağımsız ve birbirinden ayrı alanların ifadesi olan çifte-gerçeklik olarak tanım kazanacakken, Gazalî, tek olan Hakikat karşısında felsefe ve din (hikmet-şeriat, akıl ve vahy) şeklinde ortaya çıkan iki ayrı modelin değerini tartmak, önceliğin ve belirleyiciliğin kime ait olacağını tartışmak amacındadır.

---

8 Temelde oryantalistlerin tezi olan bu düşünce yazık ki tartışmanın yoğunluk kazandığı dönemi etkileyen entellektüel ve kültürel şartları yeterince değerlendiremeyen kimi müslüman araştırıcılar tarafından da paylaşılır. Örnek için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979, s. 253. Gazalî, İslâm düşünce tarihindeki yeri ve etkileri için bkz. W. Montogomeren Watt, *Müslüman Aydın* (Gazalî Hakkında Bir Araştırma), (Çev. H. Özcan, İzmir, 1989); S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması* (Ankara, 1976).

Gazalî'nin sorunu bu çerçevede ortaya koyuş şeklini, İbn Rüşd de paylaşmaktadır. İbn Rüşd, Gazalî'nin Tehafüt'üne karşı yazdığı "Tehafütü't-Tehafüt el-Felasife" adlı kitabını, gerçekliğin bir olduğu, felsefe ve dinin "aynı gerçekliğin memesinden süt emen iki kardeş" olduğu görüşü üzerine dayandırır.

"Tehafütlerde ne din savunması, ne Filon'da olduğu gibi doğrudan ve ilkin bir yöntem olmak üzere iman ve akıldan hangisinin üstün olduğu meselesi, ne de Tertullianus (imkânsız olduğu için inanıyorum, diyen) St. Augustinus, St. Thomas'ta olduğu gibi imanla aklın uygunluğu söz konusudur. Ancak çoktan Farabî ve İbn Sina tarafından ortaya atılmış olup İslâmiyet'te Aristo felsefesini telif ettiğini öne süren bir görüşün değerlendirilmesidir. O bakımdan ilk planda Tehafüt'lerde, din ve felsefe hangisi tercih edilmelidir veya hangisi diğerine tabi olmalıdır tartışması yoktur; bu, sonuç itibariyle gelir. Gazalî'nin Tehafüt'ü özellikle ve asıl iki model (Aristo ve İslâm) arasında bir uygunluğun burhanî olarak tespit edildiği ve sonuç itibariyle, vahy ile gelen hakikatlere burhanî akıl yürütmeler (istidlaller)le ulaşılabileceği iddiasının değerini yakalamaktan ibarettir. Gazalî'nin felsefi modeli eleştirmesi bu uygunluğun iddiasını değerlendirirken yalnızca bir araçtır. Ona göre filozofların matematik bilimlerin hepsinde ve tabiat bilimlerinin bir kısmında burhanî önermelere hiç şüphesiz sahip bulundukları meydandadır. Fakat ilahî ilimlerde de böyle önermeleri olduğu iddiası temelsizdir."[9]

Gazalî'nin konuya ilişkin görüşleri İslâm düşünce tarihinde merkezî yer tutar, kendisinden sonrakileri de etkiler. İslâm'ın, diğer herhangi bir din gibi ilimle ilişkisi araştırılırken Rönesanstan beri Batıda gelişen geleneksel kültürel yaklaşımlara bağlı kalınarak ve bazan farkında olmaksızın bir alışkanlık sonucu "iman-akıl, din-bilim çatışması"ndan söz edilir. Gerçekte ise din-bilim çatışmasını temellendiren, bir kültürde var olan çifte-gerçeklik veya iki ayrı hakikat sisteminin süregelen çelişkili varlığıdır. Eğer herhangi bir kültürde çifte-gerçeklik yoksa, o kültürde tanım gereği iman

9 Dr. Mübahat Türker, a.g.e., s. 6-7. Daha geniş bilgi için bkz. Oliver Heaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 31 vd.; Sabri Orman, *Gazzali*, 77 vd.; W. Montogomery Watt, *Müslüman Aydın*, s. 19 vd.

ile akıl veya din ile bilim arasında bir çatışma tasavvuru da yoktur. Başlangıç tarihinden bu yana İslâm felsefesinde tartışmanın odak noktasını teşkil eden sorun çalışmamızın başından bu yana açıkça gördüğümüz gibi din ile felsefe arasındaki ilişkinin niteliğiyle ilgili görülmüş ve öyle algılanmıştır.

Ancak bizi her zaman yanıltmaya aday görünen soru şudur: Bilim ile felsefe son tahlilde kullanılış yerleri ve amaçları farklılaşsa da, insanî birer etkinlik olarak aynı şeyler değil midir?

Gazalî, insani bir etkinlik olarak felsefi düşünme tarzının iki sonucu olabileceğini düşünüyordu. Birisi ilahiyat yani metafizikle ilgili görüşlerin bir sistem şeklinde ortaya çıkması, diğeri ise tabiri caizse salt "bilimsel faaliyet". İşte Gazalî bu iki insani faaliyeti birbirinden ayırmak istiyordu. Buna göre, dinî-düşünme tarzına bağlı olan da pekala benzer ilmî faaliyetlerde bulunabilir, aynı sonuçlara varır. Filozof, ilahiyat alanında yanılır, ama tabiat ilimlerinde çoğunlukla isabet eder. Dinî düşünme yöntemine bağlı olan ise ilahiyat konusunda, eğer sağlıklı çıkarımlar yapabiliyorsa genellikle doğru bilgilere varır; ancak tabiat ilimlerinde filozof gibi yanılma ve isabet etme şansı aynıdır. Bilimsel gücü arttıkça doğru sonuçlara ulaşabilir. Öyleyse felsefenin ilimlere bakan cephesini her zaman ilgiyle izlemek gerekirken, metafiziğe bakan cephesinden mümkün mertebe uzakta kalmaya bakmalıdır.

Burada, kısaca Hıristiyanlıktan söz etmek istiyoruz. St. Pavlos'un içten değişikliğe uğrattığı Hıristiyanlık, Gazalî'de gördüğümüz gibi felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi açık-seçik ortaya koyamadı. Bilimsel gerçekliklerle dogmalarını kavramaya çalışan bilim adamlarının ve düşünürlerin yerleşik Kilise skolastizmi karşısında açıklayıcı bir model geliştirme hakkına sahip olabileceklerini de hiçbir zaman kabul etmedi. Oysa hatırlanacağı üzere, Gazalî, felsefeyi genel tanımında din gibi bir açıklama modeli kabul ediyor, ancak filozofların ilimler alanındaki çabalarını onaylarken, metafizik görüşlerini reddediyordu. Gazalî'yi ilahiyat-ilim ayırımına götüren sebep, felsefe ile tabiat ilimlerini birlikte yürüten filozoflara karşı kendisini kökten bir tavır alma zorunda hissetmesidir. Buna rağmen beşerî her düşünme şeklinin Hakikat yönünden bir rezerv ile karşılanması gerektiğini söylüyordu.

Mizanu'l-Amel adlı eserinde şöyle diyordu: "Şüphe etmeyen nazar etmez, nazar etmeyen basiret sahibi olmaz ve basiret sahibi olmayan da karanlıkta ve sapıklıkta kalır." Bu düşünceler Batı Hıristiyanlığının kendini tartışma dışı tuttuğu evrenine yabancıdır. Gazalî başta olmak üzere diğer İslâm bilginleri, akıl, keşif, nakil veya herhangi türden başka bir araçla Hakikat'in aranabileceğini, Hakikat adına konan inanç ve disiplinlerin sorgu konusu olabileceğini kabul ediyor, hiçbir şeyi tartışma ve araştırma dışı tutmuyorlardı. Batı Hıristiyanlığı ise, kurumlaşmış Kilise skolastizmine sarılarak felsefe ile bilim arasında -hiç değilse bazan gerektiği kadar- ayırım yapmazken, din'i bu iki insani etkinlikten ayırdı, bununla da yetinmeyip din'e mutlak bir denetim ve belirleyicilik hakkını verdi. Katolik Kilisesi'nin dinî kaynağı, alanı, amacı ve esasları bakımından sonuçta birer insani etkinlik olan felsefeden ayırması ilke olarak haklı bir sebebe dayanıyordu; ne var ki bilimi de felsefe gibi dinden kesinkes ayırmakla büyük bir hataya düştü. Hıristiyanlığın bilimle veya Hıristiyan imanının akılla çatışmasını bir ölçüde anlamak mümkündü. Nihayetinde bunun derin tarihsel sebepleri vardı ki, ileride bu konuya dönme fırsatını bulacağız. İslam içinse bu sebeplerin hiçbiri varid olmuş değildi. Kilise, bilim ve felsefeyi ikisi birlikte dinden ayrı hakikati temsil eder kabul edince, kendi hakikat anlayışına bu iki etkinliği rakip ve düşman görmeğe başladı. Dolayısıyla iki hakikatin çatışması da mukadder olacaktı. Bu anlamda kendi insani (fıtrî) etkinliğini gerçekleştirme özgürlüğünü tadamayan birinin: "İmkânsız (veya saçma) olduğu için inanıyorum," demesi yine de anlaşılabilir değil mi?

GAZALÎ'NİN DİN, FELSEFE VE İLİM GÖRÜŞÜ

Sünni-İslâm'ın en yetkin sözcüsü olarak ün salan –aslında Şii bilginler de Gazalî'yi tümüyle ihmal edilmiş sayılmazlar- İmam Gazalî'ye dönüp baktığımızda, din ile ilim arasında kurmaya çalıştığı düşünce ile felsefe'nin bu iki alanla ilişkisini temellendirmeye dönük çabaları bugün için de soruna ciddî boyutlarda açıklamalar getirebilecek güçte görünmektedir.

Gazalî'nin konuya ilişkin görüşleri ilimleri tasnifinde yatar. Ona göre, ilimleri veya daha yerinde bir ifadeyle insanın düşünsel ve bilimsel etkin-

liklerini, Riyaziyat, Mantık, Siyaset ve Ahlâk, Tabiat Bilimleri ve İlahiyat şeklinde bir ayırıma tabi tutabiliriz.

Onun "felsefe"yi salt (mahza) bir etkinlik olarak ayrı bir kategoride ele almaması ya da tasnife sokmaması düşündürücüdür. Ancak felsefî uğraş içinde yer alan filozofları kendi aralarında üçlü bir ayırıma tabi tutar. Kendi tasnifi ve ifadesiyle bunlar da:

1) Dehriyyun (Materyalistler): Felsefi düşünme geleneğinde kadim sayılan bir gruptur. Evreni yöneten, her şeye gücü ve kudreti yeten bir yaratıcının varlığını inkar ederler. Bunlara göre, varlık dünyası öteden beri kendi kendine varolmuştur.

2) Tabiiyyun (Tabiatçılar): Maddî tabiatı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer yanlarını araştıran filozoflardır. Bu araştırmaları sırasında canlılarda Allah'ın yaratışının, kendilerini yaratan, hikmet sahibi olayların amaçlarından haberdar bir Allah'ın varlığını itirafa zorlayan olağanüstü özellikler keşfettiler. Özellikle anatomiyle uğraşan herkeste yaratıcı Allah'ın varlığına ilişkin zarurî bir bilgi doğar. Ancak onlar bu ilimlerle fazlaca uğraştıklarından mizacın, hayvan gücünün oluşmasında büyük bir etkisi olduğunu düşündüler. Sonra insanın akıl gücünü mizacına bağladılar, mizacın bozulmasıyla bozulacağını, yok olmasıyla onun da ebediyyen yok olacağını sandılar. Ve bundan hareket ederek nefsin ölümle bedene bir daha dönmeyeceğini öne sürdüler ve böylece ahiretin varlığını inkar ettiler. Onların gözünde ibadet için sevab, günah için azab yoktur. Bu, onları salt şehvet arzuları doğrultusunda yaşamaya sürükledi. Bunlar zındıktırlar.

3) İlahiyyun (Metafizikçiler): Sokrat, Eflatun ve Aristo[10] bu kategoriye dahil edilebilir.

Gazalî, üçüncü grub filozoflarla uğraşacağını söylerken, ilk iki grubun birincisinin tanım gereği İslâm'ın dışında kaldığını, ikinci grubunsa çalışma alanı ve konusundan değil, fakat vardığı yanlış sonuçlar dolayısıyla yargılanmayı hak ettiklerini söyler. Bu mantığa tersinden bakılınca, tabiat bilimleriyle uğraşan herkesin ateist olması gerekmediğine ve Gazalî'nin öne sürdüğü nedenlerle sapıtması mutlak bir kural olmadığına göre, bu

---

10 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 48-49.

filozofların uğraşıları, ilimleri yalnızca felsefe ve ilim olduğundan dolayı yargılanamaz. Gazalî'nin ısrarla üzerinde durduğu, varılan sonuç ve bu sonucun değerinin sorgulanma hakkının bu etkinliklerde bulunmayanlara hoşgörüyle tanınmasıdır.

Metafizikçi filozoflar, Gazalî'nin gözünde en tehlikeli grubu oluşturur. Ancak buna rağmen, filozoflar uğraşı alanlarından ya da felsefeden dolayı değil, vardıkları sonuçlar bakımından sorgulanmayı hak ederler. Bunu Gazalî şöyle ifade eder: "Farâbî ve İbn Sina'nın aktarmalarına göre Aristo'nun bilinen bütün felsefesi üç kısma ayrılır: Bir kısmı küfrü gerektirir; bir kısmı bid'at (türedi, kötü şey)tır; bir kısmı ise esas itibariyle inkârı gerektirmez."[11]

Bu da açıkça gösteriyor ki, İslâm dünyasının kendisini Huccetü'l-İslâm (İslâm'ın kanıtı, şaşmaz delili) diye onurlandırdığı Gazalî'ye göre, ne tabiat ilimleri salt ilim, ne de felsefenin kendisi salt felsefe olduğu için yargılanıp, sorgulanmaktadır. Ama her insanî etkinlik gibi, ilim ve felsefenin de geliştiği iklimde vardığı sonuçlar itibariyle sorgulanması ve değerinin tartışılması söz konusudur. İlimlerin veya felsefenin mutlaklaştırıldığı her kültür ikliminde insanoğlunun gerçekliğin doğru bilgisini arama özgürlüğü sınırlandırılmış, böylelikle mutlakçılığa karşı özgürlük sorunu baş göstermiştir.

Gazalî, insanın ve toplumun hayatında, özgürlüğü ortadan kaldıran, insanı insan ürünü dogmalarla Hakikat'in Bilgisi'ni arama çabalarından alıkoyan her şablonun metodik şüphe ile yerinden oynatılmasını öneriyordu. "El-Munkız mine'd-Dalal" adlı ünlü kitabında çağında genel-geçer olan bütün düşünce biçimlerine ve akımlarına karşı bu yöntemi kendi kişisel hayatında tecrübe ettiğini anlatır. İnsanın onsuz yapamayacağı tek şey gerçekliğin doğru bilgisi yani Hakikat'tir. Her bilimsel çaba ve felsefi sonuç bu tek olan, bölünemeyen Hakikat temel alınarak kritik edilir. Kişisel hayatında yaşadığı olağanüstü tecrübe onu Hakikat'in Doğru Bilgisi'nin vahy'de ifade edildiği sonucuna götürmüştü. Kendince gerçekliğe ulaştıktan sonra gerek çağının revaçta olan düşünce akımlarını gerekse bilimlerini yeniden kritik etti. Gazalî'nin, kritik ettiği bu ilimlere ilişkin düşünceleri,

11 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 50.

hem çifte-gerçeklik hem de din-bilim çatışmasının iç yüzünü, asıl gerçeğini bize anlatması bakımından oldukça ilginçtir. Tartışmanın özü budur.

Gazalî'nin Doğuda ve Batıda hayli etkisi olmuş, etkisinin derecesi ve sonuçları bazen şaşırtıcı şekillerde tecelli etmiştir. Mesela Gazalî'yi dikkatle okuduğu anlaşılan Descartes, onun beşerî bilginin dogmatik ve mutlakçı tahakkümüne karşı geliştirdiği "metodik şüphe" yöntemini aldığı ve garip bir tecelli sonucu Kilise'nin kültür ve düşünce hayatına dayattığı dinî dogmalarının sarsılması amacıyla kullandığı gözlenebilmektedir.

GAZALÎ'NİN İLİMLERİ AYIRIMI

Gazalî'nin kendi çağındaki ilimleri çeşitli ayırımlara tâbi tuttuğuna daha önce işaret etmiştik. Şimdi onun ilimlere ilişkin görüşlerini yakından görmeye başlayalım:

Mantık

Gazalî, çok yönlü şöhreti yanında mantığı İslâm düşünce hayatına sokmuş ve ona esaslı bir meşruiyet kazandırmış biri olarak da şöhret sahibidir. Daha önceleri üstü kapalı da olsa Kelam bilginleri, çeşitli düşüncelerini birer mantıksal önerme olarak öne sürüyorlardı. Bu, özel anlamında bir bilimsel çaba değil de, daha çok salt aklın birtakım değişmez ilkelerini uygunluk ve çelişmezlik esası üzerinde kanıt olarak öne sürme gerekçelerine dayandırılıyordu. Kadîm kültürlerde ve Yunan felsefesinde de mantık, -Yunanca "organon" sözcüğünün alet anlamına gelmesinin ilham ettiği gibi- bir bilimden çok, bir sanat, bir alet bilgisi şeklinde algılanırdı.

Gazalî, filozofların önerme ve hükümleri ile mantığı gerekli görmeleri fikrini yerinde bulur, ne var ki şunu eklemeyi ihmal etmez: "Ancak mantık yalnızca onlara özgü (bir ilim) değildir. Bu bizim Kelam sanatında Kitabu'n-Nazar adını verdiğimiz kuralın kendisidir. Onlarsa bu ifadeyi kendi arzularına uyarak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Oysa biz ona (bazan) Kitabu'l-Cedel adını veririz, bazan da Medariku'l-Ukûl deriz"[12] Mantığı akılla

12 İmam Gazalî, *Tehafüt*, 4. Mukaddime; *Munkız*, s. 53. Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 115 vd.

kavranabilecek ilimler konusunda, doğru düşünmenin aracı diye tanımlayan Gazalî, din-felsefe ilişkisi bakımından, mantık alanında kendisi ile felsefeciler arasında sorun görmez. Daha sonraları mantık konusunu enine boyuna ele alan "Mi'yaru'l-İlim Fi Fenni'l-Mantık" adlı bir kitabı kaleme almıştır.

Matematik-Geometri

Gazalî'nin bu iki bilimle ilgili görüşleri önemlidir, bugün de bilim felsefesi ve bilimin kullanımı, bilimsel çalışmanın meşruiyeti gibi konularla yakından ilgili görünmektedir.

Ona göre son tahlilde bu iki ilmin ilahiyatla ilgileri yoktur. Çünkü bunların hedefi, nicel (maddi) dünyayı ölçmek, saymak, aralarındaki bağların nicel anlamlarını kavramaktır. Söz konusu özellikleri dolayısıyla Astronomi'nin bu iki ilimle yakın ilişkisi vardır. Geometri, göklerin ve onun altında merkeze kadar uzanan şeylerin şeklinin küre biçiminde olduğunu açıklamaya, göklerin tabakalarının sayısını belirtmeye (matematik), feleklerde hareket halinde olan kürelerin sayılarını ve hareket miktarlarını ölçmeye yaramaktadır. Biz filozofların inanarak bütün görüşlerini benimseyebiliriz; ne var ki bu, ilahî ilimler alanında hiçbir şeyi engelleyemez. İlahî ilimler ile bu ilimler arasında zorunlu bir ilişki kurmak zorunlu değildir.[13]

Burada Gazalî'nin Pisagoryen geleneğin dışına çıkmak istediğini tespit edebiliriz. Geleneksel kültürlerde, matematik, geometri, astronomi ve müzik dört temel uğraşı alanıdır, bazı kadim havzalarda beşinci ilim olarak tıp da eklenmiştir; amaç kozmik düzenin bağlı olduğu ve ancak hayatiyetini kendisi sayesinde devam ettirdiği Bir (İslâmî öğretide yaratıcı Allah) ilkesinden hareketle mükemmelliğe varmaktır. Nihai ve hakiki gayesi mükemmellik olan (buna kemal de diyebiliriz) insanın bu bilgiler ve bu bilgilerin doğru kullanımı sayesinde beşeri yetenek ve melekelerini geliştirir, bilgi düzeyini yükseltir.

Gazalî ise ilahiyat ile riyaziyat (matematik-geometri) arasında mutlak bir zorunluluk görmediği gibi, varlığın Bir ilkesine varmak için bu ilimlerin kullanılmasını da zorunlu görmez. Ona göre, evrenin yapıcısı, düzenleyicisi ve yaratıcısı Allah'tır, ama bu bilgiye varmak için biz bu iki bilgi

13 İmam Gazalî, *Tehafüt*, 4. Mukaddime.

türüne muhtaç değilizdir. Çünkü bir evin bir mimar tarafından yapıldığını bilmek için nasıl mutlaka evin altıgen veya sekizgen olduğunu, kerpiçlerinin sayısını bilmek gerekmiyorsa, ilahiyat için matematik ve geometriyi mutlaka bilmek de gerekmemektedir.

Gazalî burada bugün de modern bilimlerin gelişmesinde sâik rol oynayan bir noktaya dikkat çekmektedir ki, bu önemlidir: Gerek geleneksel telakkiler gerekse İslamiyet'in varlık görüşü, varlığın Allah'ın birliğine gönderme mahiyetinde âyetlerden ibaret olduğunu söyler. İnsan "alametler"in (âyetler) toplamı olan "âlem" (varlık dünyası) üzerinde tefekkür ederek Allah'ı "bilme"ye (ilim) ve tanımaya, böylelikle O'na ibadet ve kulluk etmeye çalışır. Yaratılış sıradan, basit, tesadüfi ve anlamdan yoksun değildir. Varlığa bu gözle bakanın kalb gözü kapalıdır. Hikmet ve basiretle bakıldığında, anlaşılır ki varlık âlemi harikülade ve namutenahi mucizeler düzeneğidir. Sadece varlık ve sayısız mertebeleri değil, hayatın kendisi de büyük bir mucizedir.

Cevabı aranması gereken sorular vardır: İnsan Allah'ın tabiattaki canlı hayatın devamını sağlayan şifreleri ve bu şifrelerin ihtiva ettiği bilgileri çözüp Yaratıcı'nın sırlarını, bize doğrudan açıklanmamış bilgilerini çözmeye hak sahibi midir? Yoksa insanın asıl görevi bunları anlamak, tanımak, temaşa etmek ve bunlar üzerinden hakiki görevi olan ibadet, şükür, istiğfar, zikir, tefekkür ve tesbihte bulunmak mıdır? Varlık bizim istifademize sunulmuştur (teshir), bu doğru. Kucağında yaşadığımız maddi tabiatı kullanıp istifade edebilmemiz için onun bilgisine de sahip olmamız gerekmektedir. Bu da doğru. Habir ve Alim olan Allah öğretir. Ama bizim neyi ne kadar bilmeye ve kullanmaya hakkımız vardır? Bize çizilmiş sınırlar (hudut) yok mudur? Bir şeyi biliyor olmamız onu kullanmamızı gerektirir mi? Bir canlıyı kopyalamak mümkün ise, bunun bilgisini ve kullanımı meşru mudur?

Çünkü Gazalî'nin deyimiyle, mesele mimarı olan bir evin altıgen veya sekizgen olduğunu, kerpiçlerinin sayısını bilmek insanın durduğu bir sınır değil, insan kendi tabii sınırlarını (hudut) aşıp Allah'ı taklid etmeye, sahte yaratıklar üretmeye, bilerek veya bilmeyerek fıtratı değiştirmeye başlar. Batı'da gelişen bilimlerin ruhu, hedefleri ve kullanım biçimleri bakımından İslam'la tam bir uyuşma içinde olduklarını söyleyenlerin bu sorulara mâkul cevaplar vermesi gerekecektir.

Sosyal İlimler (Siyaset ve Ahlâk)

Toplumsal hayatın dengeli ve düzenli olması için siyaset gerekli bir bilgi türüdür. Gazalî'ye göre filozofların bu alana ilişkin sözleri, görüş ve düşünceleri dünyevî ve idarî sorunları içeren hikmetlere dayanmaktadır. Bunları da, çoğunlukla Allah'ın peygamberlere vahyettiği kitaplardan, peygamberleri izleyenlerden aktarılan hikmetli sözlerinden almışlardır. Allah konusunda da aynı durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak filozoflar bu sözleri alıp kendi dayanıksız görüşlerini, temelsiz sözlerini güzelleştirmek, başkalarına benimsetmek için kendilerinkileriyle karıştırmışlardır.[14]

Bu alanda geliştirilen ilimler elbette toptan reddedilemez, ancak olduğu gibi de alınamaz. Ortada iki yönlü bir sakınca bulunmaktadır. Sakıncanın birinci yönü, filozoflara karşı bir şartlanma içinde olanlar bu özde nebevî olan bilgi ve ilkeleri, madem filozoflar savunuyor, şu halde bunlar işe yaramaz diye reddetmeleridir. Böyle kimseler felsefeyle uğraşanlardan işittikleri her şeyin temelsiz (bâtıl) olduğunu akıllarına koymuşlardır bir kez. Bu akılsızlıksa da, akılsızların âdeti budur.

Gazalî, aynı suçlama ile kendisinin de karşı karşıya kaldığını söyler: "Bize de aynı şey yapıldı ve eskilerin görüşünü aldığımız söylendi. Bunda şaşılacak bir şey yok; çünkü bir hayvanın evvelce geçen bir hayvanın izine basması imkânsız değildir. Bu gerçek bilgilerin yalnızca felsefe kitaplarında olduğunu varsayalım! Eğer bunlar akla yatkın kanıtlarla desteklenmiş, Kur'ân ve Sünnet'e uygunsa terk ve inkâr edilmeleri doğal olarak gerekmez. İhvan-ı Safa ekibi de bu değerli sözleri kitaplarına alıp ahmakları kandırmak ve bozuk düşüncelerine destekler aramak istemişlerdir: Eğer biz bunlara sahip çıkmazsak kötülerin gerçekleri elimizden almalarına ve asıl görüşlerine bu sözleri karıştırmalarına yol açmış oluruz."[15]

Sakıncanın ikinci yönü de şudur: Yine İhvan-ı Safa gibilerinin peygamberlerin sözlerini, hikmetlerini kendi görüşleriyle karıştırdıkları biliniyor. İşin iç yüzünü iyi bilmeyen çoğunlukla bunları beğenir, benimser ve haklarında iyi düşünür. Sonuçta gördüğü ve beğendiği şeylerin verdiği iyi

14 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 56.
15 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 58.

zanla filozofların temelsiz görüşlerini de kabul eder. Bu, bâtıl yolu üzerinde bir tür tuzaktır.[16]

Gazalî'nin toplumsal hayatın pratiğiyle yakın ilgisi olan siyaset ve ahlâk gibi bilgi türlerine bakışının bizce anlamlı bir boyutu vardır. İlkin, bu ilimlerin kökeninde peygamber öğretisine dayanabilme ihtimalini gözönünde bulundurması ki, bu görüş çağdaşı Endülüslü büyük düşünür Batalyevsi tarafından daha kapsamlı ve açık bir dille ele alınmıştır.[17] Çağımızda René Guènon tarafından da temsil edilen ve bugün kimilerince "Guènonyen gelenek" denen[18] bu görüşe göre, bütün kadim kültürler aynı özden beslenmektedir. Bütün geleneksel-kutsal doktrinler aynı ilkeyi insan düşüncesinde ve ilimlerinde yerleştirmeye çalışmışlardır. Gazalî'nin buna dikkat çekmesi doğaldır. Ancak, filozoflara karşı genel bir güvensizlik içinde olduğundan, geleneksel ve kadîm kültürleri birleştirme çabasında Kur'ân ve Sünnet'in belirleyici ilkelerini ve aklın kesin doğru kanıtlarını kritik etmede şart koşmaktadır. Aynı konuyu ele aldığını gördüğümüz İbn Rüşd ise, bunu filozofların lehinde bir puan olarak kullanır ve özde tevhidi savunan İskenderiyeli bilge (felsefeci)lerin İslâm'ın gelişiyle hemen müslüman olduğunu örnek olarak gösterir. İbn Rüşd, Hz. İsa'nın gelişiyle Rum diyarı filozoflarının Hıristiyanlığı kabul ettiğini söyler ve Hz. Süleyman'a nisbet edilen birtakım hikmetlerin İsrailoğulları arasında çok sayıda bilgenin yetişmesine yardım ettiğini anlattıktan sonra şunları ekler: "Vahy ile uğraşanlar hiçbir zaman hikmetten uzak kalmamışlardır; bu hikmetin öncüleri peygamberlerdir. Her peygamber bir hakîm, ama her hakîm bir peygamber değildir."[19]

Tabiat İlimleri

Doğru ile yanlışın, gerçek ile gerçek olmayanın bir arada olduğu, birbirinin içine girdiği ilimler bu sınıfa girer. Bu ilimler, cisimleri, gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi basit, hayvan, bitki ve madenler

---

16 İmam Gazalî, *Munkız*, s. 59.

17 M. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe Fi Re'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l-Asr El-Vasît*, s. 74.

18 Bkz. René Guènon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev.: N. Avcı, İstanbul, 1979; René Guènon, *Doğu ve Batı*, Çev.: F. Aslan, İstanbul, 1980.

19 İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, II, 868.

gibi mürekkeb cisimler bunların konusudur. Gazalî'ye göre tıp ilmini inkâr etmenin dinin temel ilkeleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Ancak Gazalî yine de birtakım konuların bazı durumlarda reddedilmesi hakkını elinde saklı tutar. Tabiat ilimleri, dayanaklarını teşkil eden temel itibariyle tabiatın Allah'ın emri altında olduğunun, kendi kendine birtakım şeyleri gerçekleştirmeye gücü yetmediğinin bilinmesini gerektirir.

Gazalî, bu yöndeki filozofların görüşleri ile dinî ilkeler arasında herhangi bir çatışma görmez, çünkü ona göre bunlar peygamberlerin doğrulanması için zorunlu konular değildir. Ay tutulmasını, yeryüzünün güneş ile ay arasına girmesi ve ayın ışığının yok olmasıyla açıklamaları bu türdendir. Gazalî kimi zaman "sanat" diye tanımladığı bu bilimsel faaliyetleri ve varılan bilimsel sonuçları çürütme yoluna gitmeyeceğini ifade ettikten sonra, tabiat ilimlerinin verilerini dinî bakımdan eleştirmeyi kendine görev sayan kişiyi dine karşı suç işlemiş ve dini güçsüzleştirmiş diye şiddetle eleştirir. Çünkü ona göre bu konular matematiksel ve geometrik burhan (kesin kanıt)lara dayanır, kuşkuya düşülmez. "Mülhit (dinsiz)leri en çok sevindiren şeyse, İslâmiyet'i destekleyen kişinin bu ve benzeri konuların dine aykırı olduğunu açıklamasıdır. Bu, dini çürütmenin en kolay yoludur."[20]

Ay ve güneş tutulması gibi tabiî olayları belli bir felsefî modelden hareket ederek açıklayan bir filozofa karşı çıkıldığında felsefî model ile gerçeklik bilgisi arasında var olan ayırım yapılmadığı zaman, somut bilimsel kanıtlarla sonuca gittiğine inanan filozof kendi düşüncesine karşı daha büyük bir güven duymaya başlar. Karşı çıkan, İslâmî birtakım kaygıları ön-planda tutuyorsa bu durumda da İslâm ile bilgisizlik arasında haksız bir bağ kurulmuş olur.

Soruna tersinden bakıldığında yine aynı tehlikeli sonuca varılabilir. Bilimsel-nesnel gerçeklik ile bilim araştırıcısını etkileyen kavramlar ve felsefî modeller arasında duyarlı bir ayırımın bilincine varamayan, eğer nesnel gerçekliğin bilgisine güven duyuyorsa, filozofun felsefî görüşlerine karşı yatkınlık duymaya başlar, ona olan inancını arttırır. Giderek, tabiat ilimleriyle uğraşan herkes bütün bilgilerini açıklık, kesinlik ve sağ-

20 İmam Gazalî, *Tehafüt*, 2. Mukaddime; *Munkız*, s. 54. Süleyman Dünya, Age., s. 270

lamlık bakımından bu ilmin verileri düzeyinde görme yanılgısına kapılır. Gazalî'ye göre bu hatalı bir anlayıştır, gerçekte ise kadimlerin sözleri riyazî bilimlerde burhan (kesin ve açık) olsa da ilahi ilimlerde (metafizikte) tahminidir. Bu ayırımın tam bilincinde olmayan, felsefecilere karşı hayranlık derecesinde ilgi duyar, bağlanır. Bu ise büyük bir afettir.[21]

CEVAP BEKLEYEN SORU

Nesnel Gerçeklik Kavramsal Modelden Ayrı mı?

Gazalî, bu "bilim/ilim" anlayışıyla bizi ciddi bir sorunla karşı karşıya getirip bırakır. O da nesnel gerçekliğin bilgisi ile felsefi model arasında yaptığı ayırım. Getirdiği tanımda, tabiat bilimlerinin bilgi konusu varlık âlemidir; kavramsal (metafizik) model ise bu varlık âleminin Allah'ın kudret ve iradesi altında olduğu gerçeğinin onaylanması, doğrulanmasıdır. Şu halde benzer kavramsal modele sahip olmayanın bilimsel çabası sonucunda elde ettiği veriler, müslüman, hıristiyan vb. her dinden herkes -meşrû zeminde- kullanılabilir. Çünkü nesnel gerçekliğin bilgisi ile metafizik bilgi arasında temel bir ayırım vardır.

Bu bizi şu soruya da götürür: Dinî bir modelde varlık bağlı ve bağımlı, tamamen seküler (ateist /materyalist) bir başka modele göre tabiat ve varlık otonom bir alandır; peki bu durumda bu iki kavramsal model arasında bilgi ve bilim yönünden geçirgen alanlar, bilgi ve bilim transferini sağlayan kanallar olabilir mi? Eğer bilgi/bilim nötr kabul edilirse bu mümkün olabilir, ama kavramsal modelin belirleyici konumda müdahil olduğu bilgi ve bilim faaliyetinde nötrlük yoksa durum ne olacak?

Ve bu soru şöyle sorulamaz mı? Gerçekten kozmik düzende ve maddî tabiatta herhangi bir kavramsal modelle ifade edilmeyen, gizli veya açık teorik bir çerçeveye sahip olmayan herhangi bir şey var mıdır? Kendisini bize ele vermeyen bir şey olabilir mi? Her şey, her olay ve her nesne kısaca feno-

21 İmam Gazalî, *Munkız*, 52, 54. Burhan hakkındaki görüşleri için bkz. Gazalî, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* (Halkın Kelam Tartışmalarından Korunması, Çev. D. Sabit Ünal, İzmir, 1987), s. 76; İlimler tasnifi için bkz. Gazalî, *Fatihatü'l-Ulûm*, s.178 vd.

menler dünyasının tümü kendisini dışarıdan anlamlandıran özel bir hüviyete sahiptir. Gazalî, oldukça muhataralı bir sınır üzerinde mantıksal çözümlemesini yürütmüş, fakat belli ki daha ileriye götürememiştir. Çünkü bu mantıksal çözümlemenin bir adım ilerisi, bizi neredeyse kaçınılmaz olarak tabiatta "nötr" bir alan düşüncesine götürecektir. Eğer Gazalî, mantıksal çözümlemesini burada kesmeseydi, bütün sistemi alt-üst olabilirdi. Yine de, olması gereken yerde durdu, demek gerçekten güç geliyor bize. Çifte-gerçeklik açısından Gazalî'nin ilahiyat ile tabiat ilimleri arasında yaptığı ayırımın biri Doğuda, diğeri Batıda olmak üzere doğurduğu iki büyük sonuç bulunmaktadır:

Gazalî, ilahiyat alanında filozofların tahminî ve çoğunlukla yanlış bilgilere sahip olduklarını söylerken, tabiat ilimlerinde elde edilen bilgi birikiminin -bir bölümü hariç- genellikle gerçekliğin doğru bilgisini verebileceğini, bunun da alanın maddi tabiat, fizik, astronomi ve tıp gibi olabileceğini öne sürüyordu. Bu düşünce, maddî gerçeklik denen bir alanda herkesin bilgi elde edebileceği, bu bilgilerin doğrudan dinle ilgili olmadığı, hatta ilahi ilimlere göre daha aşağı seviyede sayılması gerektiği yolunda yaygın bir telakkinin doğmasına ve eğitim faaliyetlerinde egemen olmasına yol açtı. Gazalî, bu ayırımı dinî-ilimler/dünyevî ilimler şeklinde ifade ediyordu ki, onun bugün eleştiriye açık en büyük zaaf noktası budur. Dünyevî ilimlerden ayırdığı dinî ilimleri kapsayan "İhya-u Ulumu'd-Din" (Dinî İlimlerin İhyası) adlı ünlü kitabını bir bakıma bu amaçla yazmıştır. Kendisinden sonra tabiat ilimlerinin ihmal edildiği doğrudur ve bunda kendisinin yaptığı ayırımın kuşkusuz payı düşünülebilir. Çünkü en azından mantıksal olarak "Dinî olan" kavramı kaçınılmaz yönden "Dinî olmayan"ı beraberinde getirmektedir. Oysa varlıkta ve tabiatta dinî olmayan bir alanın tasavvuru mümkün mü? Mantıksal ve olgusal bakımdan bu mümkün olmadığına göre Gazalî'nin getirdiği ayırım her zaman kuşku verici kalmakta devam edecektir.

Buna bağlı olarak Batıda uyandırdığı etki daha çok Descartes ve Kant üzerinde kendini gösterecektir. Gazalî'nin felsefecileri eleştirirken, fizik dünyanın nesnel bilgisine değil, felsefenin metafizik (ilahiyat) kuramlarına karşı olduğunu ve nesnel bilgi içine sinmiş metafizik felsefenin tehlikesine saldıracağını açıklaması, hıristiyan dogmaları ile bilimsel-nesnel bilgi arasında doğru ve olumlu ilişkileri bir türlü kuramayan rönesans düşünürle-

rine, akılcı, deneyci ve özgür düşünceden yana olan bilimcilere "elverişli" bir çıkış noktası teşkil edecekti. Descartes ile birlikte açıkça başlayan ve Kant'la doruğuna ulaşan iki bağımsız alan, iki gerçeklik (fizik-metafizik, madde-ruh, fenomen-numen) yani çifte-hakikat telakkisi 18. ve 19. yüzyıllara gelindiğinde sosyal bilimlere varıncaya kadar metafizik'i fizik'ten tecrit etmeye, bilimlerden her türlü metafizik unsuru tümüyle arındırma girişimlerine dönüştü. Gazalî'nin bu bizce tartışmalı olan ayırımının özellikle Descartes'ı fazlasıyla etkilediği bugün özel bir araştırma konusu olarak üzerinde durulmaktadır.[22]

İslâm dünyasında, Gazalî ve benzeri İslâm düşünürleri önünde duran sorun, felsefe içinde nesnel bilgi ile ilahiyat yani tabiat ilimleri ile metafiziğin içiçe girmiş olan karmaşık yapıdan Yunan ilahiyatını, metafiziğini reddetmek, nesnel gerçekliğe ilişkin bilgisini, yani salt tabiat ilimlerini alıp getirmekti. Gazalî özellikle İslâm dini ile Yunan metafiziği arasında kesin çelişkiler buluyor, Yunan metafiziğine karışmış tabiat ilimlerine olumlu-İslâmî bir değer katmak istiyordu.

Bu, İslâmiyet'in, felsefe ile gelen Yunan, İskenderiye metafiziğini reddetmesi ile bilimini elinden alıp kurtarması çabasıydı. Gazalî doğal olarak Yunan metafiziği yerine İslâm ilahiyatının ikâme edilmesini önerecekti. Bu anlamda İslâm ilahiyatının bilimsel faaliyetleri veya bilgi üretimini rahatsız edeceği düşünülmemişti. Batıda ise, tam tersine bir gelişme içinde, yerleşik dinin metafiziği bilimsel her gerçekliğe inatla karşı koymayı kendi varlığının bekası için gerekli görecekti. Ve bu metafiziğin (hıristiyan ilahiyatı) temel dayanakları, gerek bilimsel gerçekliği gerekse aklı açıkça yalanlayan dogmalardı. Doğu-İslâm dünyasında bilimler metafiziğin (Gazalî'nin deyimiyle Yunan ilahiyatının) elinden kurtarılmak istenirken ortaya çıkan büyük çekişme (din-felsefe ilişkisi çevresinde) İslâmî öğreti (veya İslâm metafiziği) ile Yunan metafiziği arasında dönüp dolaşıyor, bilim adeta müslümanlar -tabiî en çok Gazalî- tarafından temize çıkarılmak isteniyordu. Yani çatışma İslâm dini ile bilim arasında değil, İslâm

---

22 Gazalî ve Descartes arasında bilgi, metodik şüphe ve metafizik konuların bir karşılaştırması için bkz. Dr. M. Hamdi Zakzuk, *El-Menhecü'l-Felsefî beyne'l-Gazalî ve Dekart*, (2. Bsk. Kahire, 1981); Bkz. Süleyman Dünya, Age., s. 215 vd.

dini ile Yunan metafiziği arasındaydı. Bu, kuşkusuz çifte-gerçeklik denen kozmik, zihnî ve toplumsal bir düalizmi doğuramazdı. Ama Batıda önce İslâm felsefesi ile karışmış felsefe, sonra Doğudan müslüman kökenli intikalle ortaya çıkan bilim ile hıristiyan metafiziği arasında doğrudan çıkan ve bir türlü uzlaşma noktası bulamayan ayrılık, rönesans ve Aydınlanma çağı felsefesiyle birlikte ifadesini çifte-gerçeklikte bulan din-bilim çatışmasına dönüşmüş oldu.

Modern dünya bu iki alan arasında süren çatışmanın bir ürünü olarak kuruldu ve halen bu çatışmanın doğurduğu sorunlar aşılabilmiş değildir.

Ancak bu sadece "modern dünya"nın değil, "müslüman dünya"nın da temel sorunudur. Çünkü son yüzelli yıllık tarihimizde yaşadığımız tecrübeden sonra aklımıza şu sorular gelmektedir:

Gazalî'nin geliştirdiği ve müslüman düşünce hayatına nüfuz eden bu kavramsal çerçeve, 19. yüzyılda Batı bilimini alıp Batı kültürünü reddetme esasına dayalı stratejiler geliştiren İslâmcılar üzerinde hangi ölçülerde etkili oldu? Bu gerçekten üzerinde durulmaya değer bir konu. Dinî ve dünyevî ilimler ayırımı, daha sonraları Avrupa'da din'in dışında ve kısmen karşısında gelişen seküler bilgi ve sistemler fikrinin, İslâm dünyasında yürütülen batılılaşma ve modernleşme politikalarının zihinsel bir arkaplan bulmasına yardım etti mi? Bu da bir başka önemli sorun. Eğer durum bu merkezdeyse yaşadığımız zorlu tecrübeden sonra Gazalî'nin kavramsal modeli karşısında neyi koymalıyız?[23]

GAZALÎ'NİN TE'VİL GÖRÜŞÜ

Te'vilden yana olanlar da karşı çıkanlar da, İslâm'ın ilk döneminde te'vil sorunuyla karşılaşılmadığını kabul eder. İslâm'ın ilk dönemi Selef'in temsil ettiği bir dönemdir. Selef, ilahî tebliğe içten iman eder, hükümleri ise fazla derinlemesine araştırma konusu yapmadan uygulardı. Bu, kuşkusuz onların yüzeysel, sığ düşünen bir zihne sahip oldukları anlamına gelmez. Çünkü Gazalî'nin de tanıklığıyla, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve

23 Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Çifte-Gerçeklik*, Toplum ve Bilim, Bahar/Yaz-1985, Sayı: 29, s. 117-142.

sellem)'in ilahî öğretide insanları farklı konumda ele aldığını, söz gelimi Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali gibi önde gelen sahabelere bazı "özel bilgileri" aktardığını biliyoruz. Yine hadis kaynakları sahabeden Ebu Huzeyfe'ye Hz. Peygamberin birtakım "sırlar"ı verdiğini, Ebu Hureyre'nin ise "Bildiklerimi size olduğu gibi açıklarsam kellemi uçurursunuz" dediğini zikreder.

Bütün bunlar İslâmî öğretinin oldukça geniş ve farklı boyutlarda ilk nesil tarafından -hepsi olmasa da- bir anlama ve algılama konusu şeklinde ele alındığını gösterir. Ancak buna rağmen toplumsal düzeyde "genel kabul" ilkesinin muhafaza edilmek istendiği söylenebilir. Özellikle müteşabih âyetler ve geçmiş dinlerde baş gösteren karmaşık teolojik tartışmaların yaygınlık kazanmasına müsamaha edilmediği bir gerçektir. Gazalî buna örnek olarak Hz. Ömer'in kendisine, birbiriyle çelişir gibi görünen iki âyetin anlamlarını soran birini kırbaçladığı olayını gösterir.[24]

Din-felsefe veya vahy-akıl ilişkisinin ciddi bir sorun şeklinde ortaya çıkışını daha önce, fetihlerle birlikte müslümanların özellikle Şam, Mısır ve İran gibi geleneksel kültür merkezlerine gidişlerine ve buralarda yoğun teolojik tartışmalarla karşılaşmalarına bağlamıştık.

Gazalî, te'vil konusu etrafında dönüp dolaşan bu sorunu ele aldığında ilk nesil müslümanları özellikle istisna ederek, basiret ehli katında hak, apaçık ve kendisinde şüpheye düşülmeyen mezheb, Selef mezhebidir, der[25] Sahabe ve Tabiin'in temsil ettiği bu mezhebin geçerli olduğu zamanlarda kalplerin her türlü fitne, şaşırtma ve yanılgıdan korunduğu sükûn zamanlarıdır. O dönemde Selef'e muhalefet eden, fitneyi tahrik etmiş, günaha yol açmış olurdu. Bugünse (Gazalî kendi dönemine işaret ediyor) her yanda fitne, şüphe, karışıklık ve kalplere batıl şeyleri sokma gayretleri büyük bir yaygınlık kazanmıştır.[26]

Gazalî, önceleri Mûtezile, sonraları Bâtınî akımlar ve felsefe çevresi tarafından geniş ölçüde ele alınan, yer yer yoğun spekülatif ve karmaşık tartışmalara yol açan te'vil konusunu şu dört eserinde genişçe ele alır: el Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil, Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka,

24 İmam Gazalî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, s. 34.
25 Gazalî, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s.3.
26 Gazalî, İlcam, s.28.

İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam ve İhyau Ulûmi'd-Din (Kavaidu'l-Akaid bölümü). Biz de Gazalî'nin te'vile ilişkin görüşlerini bu dört eserinden izleyerek açıklamaya çalışacağız:

Başından bu yana Gazalî'nin birinci derecede felsefe çevresini, özellikle Aristoculuğu İslâm düşünce hayatına sokan Meşşaîleri hedef seçtiğini artık tespit etmiş bulunuyoruz. Te'vil konusunu ele alınca da onun son tahlilde düşünce ve yöntemlerini çökertme amacında olduğu başlıca akım yine Meşşaî filozoflardır. Her ne kadar te'vil yöntemini belirli bir sistem içinde ilk kullanan ve en çok ondan yararlanan Mûtezile bilginleriyse de, Gazalî onları filozoflar karşısında daha "ehven" bir konuma oturtmayı ihmal etmez. Bu, belki de genel felsefe eleştirisinde izlediği yöntemin gerekli kıldığı anlayıştan kaynaklanan bir sonuçtur.

Mûtezile ile felsefecilerin yöntemini birbirine yakın bulan Gazalî'ye göre Mûtezile'yi felsefecilere göre daha anlaşılabilir bir konumda ele almamızı gerektiren temel vasfı, onun ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in bazı mazeretlerle yalan söylemesini caiz görmemesidir. Mûtezile, aksi şıkkın doğruluğu ispat edilince zâhirî anlamı te'vil etmeye çalışır. Felsefeciler ise te'vile az veya çok ihtimali olan zâhirî bir ifadeyi yalnızca te'vil etmekle yetinmez, daha da ileri giderler.[27]

Ancak İslâm düşünce tarihinde her zaman söz konusu olan te'vil meselesi ne doğrudan bir yöntem sorunudur ne de felsefenin kendi orijinalitesi içinde varlık bulmuştur. Sorun bir yerde yöntem olarak te'vilin hangi anahtar terimlerle gündeme geldiği ve bu terimlerin bu tartışmada kazandığı özel anlamlarla ilgilidir. Gazalî de, her zaman olduğu gibi, bu konuda da gerek Mûtezile'yi gerekse felsefe çevresini eleştirmek isterken, soruna yol açan ana terimlerin gerçek anlamlarını kendi özel sistematiğini kullanarak tartışma yolunu tutar ve te'vilin temelde "akıl" ile "nakil" bağlamında çözülebileceğine önemle işaret eder. Hatırlanacağı gibi hem akıl-vahy ve hem din-felsefe ilişkisinin şeriat-hikmet, makul-menkul gibi terimler üzerinde geliştiğine biz de zaman zaman dikkati çekmiştik. Şu halde akıl ve nakil söz konusu olduğunda farklı akım ve çevrelerin hangi tavırlara sahip olduklarını anlamakta yarar vardır.

27 Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 40.

Gazalî'ye göre bu konuda beş ayrı bakış açısı vardır:

1. Temelde yalnızca aklı geçerli ölçü alanlar.
2. Temelde yalnızca nakli geçerli ölçü alanlar.
3. Aklı temel alıp nakli ona uyduranlar.
4. Nakli temel alıp aklı ona uyduranlar.
5. Hem aklı ve hem nakli temel kabul edenler.

Şimdi konuyla ilgili Gazalî'nin tahlillerini görelim; bu bize onun soruna yaklaşmada kullandığı yöntemi yanında tercihine ilişkin önemli ipuçları verecektir.

1. Kendilerini yalnızca nakille sınırlandırmış olan bu grup yolun ilk durağında kalmış ve nakil ile gelen şeyin ilk ve yüzeysel anlamıyla yetinip ifadenin muhtevasını olduğu gibi doğrulama yolunu tutmuşlardır. Eğer bunlara nakledilen ifade biçimleri arasında çelişkiler ileri sürülüp te'vil önerilecek olursa te'vilden kaçınır ve "Allah'ın her şeye gücü yeter" derler. Söz gelimi, şeytan nasıl olur da aynı anda iki ayrı mekanda ve iki muhtelif konumda görülebilir, diye sorulsa, onlar: "Allah'ın kudreti gözönüne alınırsa böyle şeylerde tuhaflık aranmaz" cevabını vermekle yetinirler. Hatta bir kişinin aynı anda ve iki ayrı mekanda bulunması Allah'ın takdiridir, derler.

2. Bu grupta yer alanların belli başlı tutumları temelde nakli esas kabul edenlere karşı yalnızca aklı belirleyici faktör almak, nakli ise görmezlikten gelmektir. Bunlara göre şeriatın akla uygun olan unsurları kabul edilebilir; aykırı olanlarsa Peygamberin söylemek istediklerini halkın anlayış seviyesine indirmek amacıyla başvurdukları örneklemeler hükmünde olduğundan reddedilir. Peygamberlere yalan isnad eden bu tutumları bu grup içinde yer alanları dinin dışına atmağa yeter. Her ne kadar aklın oldukça tehlikeli alanlarına girmektense cahil kalmak daha iyidir diyen ilk grubun tutumu bilgisizliğe ve yüzeyselliğe dayanıyorsa da ikinci grupta yer alanlara göre yine de tercih edilmeğe değer.

3. Akıl ile nakli uzlaştırmak ve birleştirmek isteyenlerden aklı temel alıp nakli buna uydurma çabasına girenler, akıldan ve nakilden uzun uzadıya söz etmekle birlikte bu iki terime gerekli özeni gösterememişlerdir.

Bu grup içinde yer alanlar, Kur'ân ve mütevatir derecesindeki hadisleri ve bu hadislerin içinden te'vili kolay olanları kabul edip te'vilinde güçlük olanları reddetmek, doğruluklarını inkâr etmek, bunların ravilerini (bize aktaranlarını) yalancılıkla suçlamak başvurdukları ilk yoldur. Bazan da akla aykırı sandıkları hadisleri doğrudan reddetmek veya reddetmek ile kabul etmek yönünden birini seçmek gibi durumları uzun te'viller yapmaktan daha doğru bulurlar. Bu grupta yer alanların bu tutumları, İslâmî hükümleri bize ulaştırmada değerli rivayetlerine çok şey borçlu olduğumuz birçok kimseden aktarılmış sahih hadislerin inkâr edilmesi gibi oldukça tehlikeli sonuçlar doğurur.

4. Bu grupta yer alanların tercihi ise, nakli esas alıp aklı nakle uydurmak isteyenlerdir ki bir önceki grupta yer alanlar nakli ihmal ederken, bunlar aklı ihmal etmektedirler. Bunlar, akıl ile nakil arasında pek açık çelişkiler görecek olsalar bile akıl ile uğraşıları olmadığından aklî imkânsızlıkları seçemezler. Çünkü bazı imkânsız şeylerin algı konusu olması için birçok öncüllere dayalı ince ve uzun araştırmalar gerekli olabilir. Yine bunlar, bazan gerçekten imkânsız olan şeyleri imkân içinde görmek, bazan da mümkün oldukları ancak delil ile bilinen şeylerin imkânsız olmadıklarını açık ve kesin bir şey sayma alışkanlığına sahiptirler. Mümkün veya imkânsız oldukları bilinmeyen birtakım hususlar vardır; bu bilinmezlik keyfiyeti de, ya o konular insan aklının kavrama gücünü aşar veya bir kimsenin özel şahsi durumundan kaynaklanır. İlki genel, ikincisi özel bir yetersizliktir. Böyle alanlarda insan aklının kavrama gücüne sahip olamayışı, insan gözüne göre Süreyya yıldızını kuşatan yıldız kümelerinin kaç tane oluşunu bizim çıplak gözle göremeyişimiz gibidir. Özel ve şahsi yetersizlik ise, ayın değişik konumları gibi sadece astronomi ile uğraşanların bilebildikleri konuları sıradan insanların bilmeyişine benzer. Bu grupta bulunanlar, aklî ve kuramsal (teorik) konularla uğraşmadıklarından onların gözünde imkânsızlıklar azalmıştır; tabiî buna paralel olarak te'viller de azalma göstermiştir. Nitekim Allah hakkında yön (cihet) ispat etmenin imkânsız olduğunu bilmeyenler, "fevk" ve "istivâ" gibi Allah'ın bir yönde olduğunu ifade eden terimleri te'vil etmeğe gerek görmezler.

5. Akıl ile naklin birer önemli temel olduğunu kabul edip her ikisi arasında çelişki olamayacağı fikrini öne süren bu son grup, hem akla ve hem

nakle layık oldukları önemi ve konumu vermişlerdir. Şu bir gerçek ki aklı yalanlayan nakli yani şeriatı da yalanlamış olur. Çünkü şeriatın doğruluğunu bize bildiren akıldır; aklın tanıklığı olmasa doğruyu söyleyen ile yalan söyleyeni, gerçek peygamberi yalancı peygamberden ayırdetmek mümkün olamazdı. Akıl ve nakle layık oldukları yeri verenler, en isabetli tutumu takınmış kimseler mevkiindedir. Buna rağmen bunların izlediği yolun arızasız ve kolay bir yol olduğu sanılmamalı; bu yolda mesafe katetmek isteyenlerin güçlü olmaları gerekir. Birtakım ilimlerde derinlemesine araştırma yapabilenler ancak bu alanlarda ilerleyebilir ve te'vil yöntemini kullanma başarısını gösterip akıl ile nakil arasını uzlaştırabilirler. Yine de bunlar kolayca kavranması mümkün olmayan te'viller yapmakla karşı karşıya kalırlar; hatta bazan hiç te'vil de yapamazlar. Nitekim bazı sûrelerin başında yer alan harfleri (huruf-u mukattaa) te'vil edememişler ve bunları "ebedî güçlük" şeklinde tanımlamışlardır. Çünkü bunlara ilişkin elimizde sahih rivayetler yoktur. Şu halde bu iki alanda güçlüğü yeterince kavrayamayanların ya akıl alanında eksik olduklarını itiraf etmeleri veya nakil konusuna tam anlamıyla nüfuz edemediklerini ilke olarak kabul etmeleri gerekmektedir.[28]

El-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil adlı küçük risalesinden Gazalî'nin akıl ve nakil karşısında takınılan beş ayrı tavra ilişkin tahlillerini böylece özetledikten sonra, onun kendini beşinci grupta yer alanlar arasında düşündüğünü anlıyoruz. Gazalî, ileride de işaret edeceğimiz bazı sakıncalara rağmen, akıl ile nakil arasında biçimde olmasa da özde bir çelişki olmadığına inanarak bu iki ayrı terimi aynı ve eşdeğer ağırlıkta ve önemde düşünmekte, güçlüğün biçimde kendini gösteren çelişkide olduğuna ve bunun da ilimde derinleşmiş seçkin bilginlerin yetkince kullanacakları te'vil sonucunda ortadan kaldırılabileceğine dikkat çekmektedir. Bu, her halûkârda tartışma götürür bir görüştür. Çünkü gerek nakli gerek aklı Allah'ın âyetleri olarak görsek bile, aklın zaman içinde teşekkülü, onun insan ömrünün değişik gelişme safhalarında gösterdiği değişken özellikler ve tezahürler, çevre, kültür, iktisadî, toplumsal, siyasî vb. konumlar içinde geliştirdiği farklı düşünce ve kavramlar, onun hangi oranda Allah'ın saf ve katıksız âyeti olma özelliğini koruduğu,

---

28 Gazalî, *el-Kanunu'l-Küllî fi't-Te'vil*, Darulfünun İlahiyat Fak. Mecm. Sayı: 16, Teşrinievvel, 1930 çev. M. Şerafeddin, s. 46-49 (Carullah Veliyeddin Efendi Kütüphanesi, No: 1075).

bu kadar değişken bir şeyin ne ölçüde doğru düşünmede güvenilir bir araç olabileceğini daima şüpheli kılar. İlke olarak akıl, tanım gereği bir Allah vergisiyse de, mütevatir ve sıhhatli nakil de Allah'ın vahyidir. Şu halde bunca tehlikelere karşı korunma şansı daima şüpheli olan akıl karşısında naklin de onunla aynı seviyede ele alınması pek de inandırıcı görünmemektedir. Şurası bir gerçek ki mütevatir ve sahih haberde yani Kur'ân ve sahih hadislerde güven vardır. Bazı yan ve dış kuvvetli etkenler altında güvenilirliği her zaman tehdit altında bulunan aklın ıslahı ve doğru düşünmeye kaçınılmaz bir araç olma şansı, belki sahih naklin esas alınmasına ve aklın daima vahy ile kritik edilmesi şartına bağlıdır. Bunun aksini düşünüp her iki kavramı birbirinden bağımsız iki ayrı fenomen kabul etsek, bu da bizi çifte gerçekliği haklı kılan sonuçlara götürür ki en başta Gazalî'nin Hakikat'in birliğini ve çifte-standartın olamayacağı fikrini savunduğunu biliyoruz.

Bu önemli zorluğun farkında olan Gazalî, adeta bu alanda fazlaca pervasız teşebbüsleri önlemek amacıyla te'vil konusunda şu tavsiyelerde bulunmayı ihmal etmez:

1. Her noktada akıl ile nakli uzlaştırma gücüne sahip olduğuna hiç kimse inanmamalıdır. Bize ilimden az birşeyin verildiği düşünülerek (İsra: 85) akıl ile nakil uzlaştırılırken orta seviyedeki bilginler şöyle dursun, büyük bilginler için bile bu alanda çözümü hayli güç bazı sorunların bulunduğu bir gerçektir.

2. Aklın ortaya koyduğu doğrulara, delil ve kanıtlara kesinlikle yalan dememelidir. Çünkü aklın yalanlanması, naklin doğruluğunu kanıtlama gibi konularda nakli yalanlama sonucunu doğurur.

3. Te'vil ihtimalleri bir değil, birkaç olabilir ve bunlar birbirleriyle çelişebilir; bu durumda yapılacak iş, söz konusu ihtimallerden birini seçmekten kaçınmaktır. Çünkü zan ve tahminde bulunarak "Allah ve Resulünün muradı şudur" diye kestirip atmak oldukça tehlikeli bir tutumdur. Bu gibi durumlarda sözü söyleyenin, bu sözle neyi amaçladığı ancak onun bir açıklama yapmasıyla ortaya çıkar. Bir açıklama bulunmadıkça durmak (tavakkuf) ve herhangi bir hükme varmaktan kaçınmak en doğru yoldur.[29]

29 Gazalî, *el-Kanun fi't-Te'vil*, s. 49.

Akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi ele alan bu farklı yaklaşımlara ilişkin getirdiği açıklama ve tahlilleri ile te'vilin güçlüğünü vurgulayan görüşlerini gördükten sonra, artık doğrudan te'vil kavramına onun nasıl bir anlam yüklediğini ve kendisinin bizzat geliştirdiği te'vil kuramını görmeğe gelmiştir sıra.

***

Başlangıçta Gazalî, "makbul" diye tanımladığı ilimleri "Hafî" ve "Celî" diye ikiye ayırır. Bu, te'vil kuramını kendine özgü bir kavramsal çerçeveye oturtacak olan zâhir-bâtın yani açık ve gizli kategorik ayırımın bir başka ifade tarzıdır. Ona göre basiret sahipleri ilimlerdeki bu kategorik bölünmeyi inkâr etmezler. İnkâr edenler, ilahi marifeti noksan, çocukluğunda öğrendiği ile donup kalan ve sonucuna varmayan, bilginler ve veliler düzeyine yükselemeyen kimselerdir.[30] Sehl-i Tüsteri'nin alimin üç ilmi var; birisi zâhir ilmidir, bunu herkese açıklar; diğeri bâtın ilmidir, bunu ancak ehline açıklar; üçüncüsü ise kimseye açılması câiz olmayan bir ilimdir ki ancak kendisi ile Allah arasındadır, ayrımını kendine geçerli dayanak gösteren Gazalî, te'vil kanunlarına özenle uyulduğu müddetçe te'vilcilerin tekfir edilmelerini doğru bulmaz. Mezhebi ne olursa olsun, bütün İslâm müctehidlerinin kaçınılmaz olarak te'vile başvurdukları ortada iken, te'vil yöntemini kullananların tekfir edilmeleri nasıl câiz olur, diye sorar. Gazalî'ye göre te'vile en uzak kalmış Ahmed İbn Hanbel, sonunda o da sayısı üçü geçmeyen hadisi te'vil etmek zorunda kalmıştır.[31] Ancak Gazalî, "bâtın zâhiri bozar, hakikat şeriata uymaz" diyen kimsenin imandan daha çok küfre yakın olduğunu açıklıkla ifade eder.

İç (bâtınî) anlam ile dış (zâhiri) anlam arasında özü itibariyle köklü ve giderilemez bir çelişki olmadığını savunan Gazalî, yine de çelişki gibi görünen iki ifade biçiminin tarz ve lafızda önemli zorluklar çıkardığının farkındadır. Çünkü bazı lafızlar kolaylıkla tecsim ve teşbihe yol açabilir; o zaman da insana özgü birtakım sıfat ve özellikler Allah için söz konusu edilebilir. Sözgelimi mekânda hareket, organ, hadiste geçen Allah'ın her gece dünya semasına inmesi vb... Gazalî, bu türden nassların gizli anlamlarına

30 Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1, 250.
31 Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 28.

işaret ederek bunları ancak marifet sahiplerinin kavrayabileceğini söyler. Avama, yani halka düşen bunlara karşı susmak, onlara sadece inanmak ve güçsüzlüğünü itiraf ile bunların gerçek anlamlarını kavramaya güç yetiren (muktedir) marifet ehli olduğunu kabul etmektir. Gazalî'ye göre Tasavvuf ehli bu iç anlam denizinin erbabıdır; bunlardan da ancak onda biri gerçeğe ulaşabilme şansına sahiptir, çünkü marifet "saklı inci ve gizli bir hazine"dir. Marifet bilgisine sahip olan ancak onun gücünde basirete sahip olanlara bu sırları, gizlilikleri açabilir; herkese sözünü etmesi sakıncalıdır.

Burada hemen hemen bütün İslâm düşünce tarihinde gözlenen temel bir ayırımın Gazalî'de de ortaya çıktığına tanık oluyoruz. O da "avam-havass" ayırımıdır. Fıtrî, zihinsel ve entellektüel kavrayış ve yetenek farkını temel alan bu ayırıma göre insanlar genelde iki ana gruba ayrılır: Bu iki gruptan biri "havass" diğeri ise "avam" dır. Havass, seçkin, kavrayış gücü yüksek, fıtrî ve zihnî donanımı oldukça zengin insan topluluğu demektir. Avam ise, eşyanın ve olayların ancak görünen, gözlemlenen bilgi düzeyini aşma gücüne sahip olamayan kalabalık insan yığınlarıdır. Öncelikle bu ayırımın maddî, sınıfsal, siyasal ve ekonomik bir anlam taşımadığını, yalnızca zihinsel ve entelektüel bir farklılığı kapsamak üzere kullanıldığını belirtmek gerekir. Çok zengin bir insan veya iyi savaşçı bir asker, hatta yetkin bir hukukçu dahi bazı ölçütler içinde sıradan insan, yani avam sınıfı içinde düşünülebilir. Hatta Gazalî'nin özel literatüründe edebiyatçılar, dilbilimciler, tefsirciler, hadis ve fıkıh bilginleri ile kelamcılar dahi duruma göre avam sayılabilir. Genel bir tanımla marifet denizinde yüzme bilgisi olmayan herkes avamdandır.[32]

Zihinsel ve entelektüel seviyesi farklı bu iki insan grubundan avama düşen görev, doğru olana olduğu gibi uymak, zâhiri anlamı yani söz dizimini bozmaktan ilke olarak sakınmak; sahabenin açık olarak beyan etmediği hususları açıkça te'vil etmemek ve bid'at çıkarmamaktır. Ardı arkası kesilmeyen soruları terketmeli, halkı Kelam ilminin karmaşık sorunlarından uzak tutmalı ve Kitap ile Sünnetin "müteşabih" olanına uymaktan menetmelidir. Nazar ehli (havass) ise, bunların rivayet yolu ile gelen ve nasslara dayanan inançları sarsıntıya uğramıştır. Bu durumda olanların yapacakları

32 Gazalî, *İlcam*, s. 12.

araştırma "zaruret miktarı"nı aşmamalıdır. Zâhiri anlamı terketmeleri sadece kesin (kât'î) delil zaruretiyle sınırlandırılırsa uygun olabilir. Yoksa inancının dayandığı delilin yanlış ve geçerli bir temele oturmadığını ileri sürerek aykırı düşünen kimseleri tekfir etmek doğru olamaz.[33]

Te'vil olayı bütünüyle tartışma konusu yapılsa bile -nitekim Ahmed İbn Hanbel ve onun samimi izleyicilerinde bunu müşahade ediyoruz- özünde herhangi bir insan grubunu küçümseme, aşağılama düşüncesini barındırmaz. Her ne kadar kimi filozof ve sufide bu türden eğilimlere rastlanıyorsa da, bu, ilkesel ve genel bir tavır değildir. Gazalî gibi olayı bir bakıma fıtrî ve teknik fark düzeyinde ele alan bilginler te'vilin zaruri ve evrensel seviyede müşahede edilebilen bir yetenek farkı olduğuna inanırlar. Eğer salt anlamıyla halk çoğunluğunu aşağılayıcı bir kuram şeklinde algılansaydı, başta hukukçular, tefsirci ve hadisçiler olmak üzere çok sayıda bilgi dalının uzmanı "avam" sınıfı içinde ele alınmazdı. Şu halde olay, Batılı anlamda sınıfsal ve entelektüel bir çelişkiye işaret etmemektedir. Nitekim İbn Rüşd, te'vile yetkili olarak "burhan ehli"ni yani filozofları görürken -Gazalî bu seçkin kişilere "nazar ehli" der- "Cedel ehli" diye tanımladığı kelamcıları bu işte yetkili görmez. Oysa, İbn Rüşd ve Meşşaî filozofların kanaati ne olursa olsun, kendi dönemlerinde Kelam bilginleri üst düzeyde birer entelektüeldirler.

Avam'ın tanımını Gazalî keyifli bir benzetmeyle pekiştirir. Ona göre avamın müteşabih âyetlerden uzak tutulması bebeğe et ve ekmek gibi gıdaların verilmemesine benzer. Eğer bebeğe et ve ekmek türünden ağır gıdalar verilirse, açıktır ki bunlar bebeğe zarar verir. Bu, kuşkusuz kusurun gıdalarda değil, bebeğin organik yapısı ve gelişiminin bu dönemdeki eksik fıtratında olduğunu gösterir. Bilgi düzeyi bakımından avam da bir bakıma bebek gibidir. Avamın ruhsal ve entelektüel yapısı, müteşabih âyetlerin gerçek iç anlamlarını te'vil yöntemini kullanarak kavramasına esaslı bir engeldir. Hz. Ömer'in müteşabih âyetlerin anlamlarını soran avamdan birini kırbaçlamaya kalkışması bu bağlamda avamın yararınadır. Çünkü bazı durumlarda te'vile yeltenmek kesin olarak haramdır; tıpkı yüzme bilmeyen bir insanın denize girip yüzmeye kalkışması gibi. Belli ki, böylesine

---

33 Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 33-34.

akılsızca bir teşebbüsün sonucu ölümdür. Bazı durumlarda da, kişi yüzme bildiği halde denize girmemelidir. Bu, iyi bir yüzücünün kalbinden rahatsız olması veya organik bir sakatlık nedeniyle denize girmemesi gerektiği örneğinde ortaya çıkan sakıncalı durum gibidir. Böyle bir durumda da denize girilemez, haramdır. Son durum ise, arifin te'vile girişmesidir. Bu, onun kendi nefsinde kalbi ile rabbi arasında süregiden özel bir durumdur, tabii olarak buna bir şey denemez.[34]

Gazalî, sonradan İbn Rüşd'ün de savunacağı gibi halk yığınlarının karmaşık te'vil konularına girmesine ısrarla engel olmaktadır. Bu konuda öylesine ileri gider ki, oldukça şaşırtıcı önerilerde bulunmaktan bile geri kalmaz. Te'vil'e ilişkin alınması gerekli tedbirleri maddeler halinde sıralarken, altıncı tedbir olarak bâtınî anlamları bütün boyutlarıyla tefekkür etmekten çekinmeyi zikreder; buna "el-Keff" adını verir. Ona göre bu, işin en zor yanını teşkil etmekle birlikte vacib olan bir görevdir. Ama insan kendini bu anlamları düşünmekten alıkoyamıyorsa, sıra ile önce namaz, zikir ve Kur'ân okuma türünden ibadetlerle kendini uğraştırma yolunu denemelidir. Bu onu te'vil merakından alıkoyamıyorsa, ilgisiz oluşundan dolayı dilbilim, nahv, hat sanatı, tıp veya fıkıh (İslâm hukuku) öğrenimine başlasın. Yine de zihni müteşabih âyetlerin te'vilinden kurtulamıyorsa, dokumacılık vb. zenaat ve mesleklerle uğraşsın. Bu işlerde de sonuç alamıyorsa, onun yapabileceği son şey kendini oyun (la'b) ve lehve vermektir. Çünkü bu, onun kendini kendini dipsiz ve engin bir denize -hem de yüzme bilmeden- atmasından daha hayırlıdır. Açıktır ki oyun (sportif faaliyetler, boş ve yararsız işler, meşgaleler) ve lehv (şarap, eğlence, başıboşluk)'in amacı fısk, yani fasıklıktır; ehliyetsizce Allah'ın marifetiyle uğraşmanın sonucu ise şirktir. Oysa Allah, şirki asla affetmez, ama şirkin yani Allah'a ortak koşmanın dışında kalan günahlardan dilediklerini affeder.[35]

Görülüyor ki, Gazalî'de avam-havass ayırımı esaslı bir öneme sahiptir ve özellikle avamı te'vil meselelerinden uzakta tutmak için sonuçta ilginç ve yer yer tartışmalı (oyun ve lehv'i engelleyici faktör olarak öne sürmesi gibi) önerilerde bulunmaya kadar götürür işi. Ona göre müteşabih âyetle-

34 Gazalî, *İlcam*, s. 13-19 arası.
35 Gazalî, *İlcam*, s. 32-33.

rin iç anlamlarını meydana getiren gizlilikler, halkın anlayabileceği şeyler değildir. Ama bu gizlilikler (sırlar) Hz. Peygamber'e, büyük ve önde gelen sahabelere (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali vb...) ve bunları izleyen veli ve rasih bilginlere kapalı değildir. Gazalî, havasstan saydığı ve te'vilde bulunma gücüne sahip gördüğü kimselere bazan "mukarreb olanlar" der.

Yetkin bilginlerin (havass, rasihun, ehl-i nazar, mukarreb vb.) te'vil yöntemini doğru kullanarak ortaya çıkarabilecekleri iç anlamlar, sır ve gizlilikler nelerdir? Gazalî, bu yetkin bilginlerin anlayıp çoklarının anlayamadıkları ve başkalarına açıklamaktan menedildikleri sırları beş kısma ayırır:

1. Herhangi bir hakikat, tanım gereği çoğunluğun kavrayamayacağı kadar ince olur ve onu ancak seçkin insanlar anlayabilir. Bu, başkalarına açıklanmaması gereken duyarlı bir hakikat olup ancak seçkin insanlarca kavranabilir. Böyle bir hakikat herkesçe kavranamıyor diye, gerçekte yok değildir. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in ruhun hakikatini ve sırrını gizli tutması ve bunu herkese açıklamaması bu türden bir hakikattir. Ruhun hakikatine ilişkin Kur'ân'ın bilgi vermemesi (17/İsra, 85) Peygamberin de bu hakikati bilmediği anlamına gelmez. Çünkü ruhunu (nefsini) bilmeyenin kendini bilmesi ve kendini bilmeyenin de Rabbini bilmesi tasavvur edilemez. Aynı hakikati birtakım seçkin bilgin ve ariflerin bilmesi de uzak bir ihtimal değildir. Bu seçkin insanların bu türden hakikatleri -bildikleri halde- açığa vurmamaları, onların Peygamberin tayin ettiği sınırı aşmak istemeyişleriyle ilişkili bir durumdur. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili hakikatler de bu türdendir ve bunlar açıklanmamıştır.

2. Kavranması mümkün olan, fakat açıklandıklarında insanların çoğuna zarar veren hakikatler. Peygamberler, veliler ve seçkin bilginler de bu alanda elden geldiğince söz söylemezler. Anlaşılması mümkün, fakat açığa vurulması zararlı birtakım iç anlam ve sır hakikatlerin varlığı garipsenmemeli. Nitekim yarasa kuşuna güneş ışığı, gübre böceğine gül kokusu zarar ve acı verir. Sözgelimi kader sırrı bu türden olan bir hakikattir ve Peygamber bu konuyla ilgili tartışma çıkarılmasını engellemiştir. Yine küfür ve zina gibi günahlar Allah'ın kaza ve iradesiyle vuku bulduğu bir gerçek iken; Mûtezile, bunlar ahmaklık ve sefahet olan hikmete aykırı şeylerdir,

dolayısıyla insan kendi fiillerinin gerçek yaratıcısıdır; Allah'ı böyle şeyleri yaratmış olmaktan tenzih ederiz, diyerek sapıtmış, İbnu'r-Ravendi ise büsbütün küfre düşmüştür.

3. Açıkça anlaşılması mümkün ve doğrudan ifade edilmesinde sakınca bulunmayan anlamlar, ancak bu iç anlamların muhatapta istenilen etkiyi uyandırması için bir takım benzetme ve sembollere başvurulur; bundan gözetilen amaç, anlamı bir bakıma somutlaştırmak, muhatabın gözünde canlandırmaktır. Buna şu hadisi örnek verebiliriz: "Mü'min'in kalbi Allah'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır."[36] Bu örnekte anlamı, ifadenin zâhiri şekliyle anlamak mümkün değildir; çünkü insan kalbinin etrafında parmak müşahede etmiyoruz. Her ne kadar selef, bu tür hadisleri te'vil yoluna sapmamışlarsa da, sonra gelenler (müteahhirin), parmak ifadesinin Allah'ın kudretinden kinaye olduğunu, bu kinayeden amacın da Allah'ın kudretinin kemal derecesinin anlaşılması gerektiğini söylemekten çekinmemişlerdir. Nitekim gündelik konuşma dilinde biz de, bu husustaki bir kimsenin maharetini anlatmak için "Adamı bir parmağında döndürür" deriz. Ancak bazıları bu te'villerde aşırıya kaçarak ahiret hayatına ilişkin "mizan" ve "sırat" gibi ifadelerin de bu kategorik benzetme ve semboller alanına girdiğini söylemişlerse de bu doğru değildir, bid'attir.

4. Bazı anlamlar var ki topluca ifade edilir, ancak ayrıntılarla ortaya konulduğu zaman tam olarak ve zevkle anlaşılabilir. Toplu (mücmel) ifadenin anlamı sadece retorik olarak (hitabet düzeyinde) anlaşılırken, ayrıntılarla ve tahkikle elde edilen anlam doğrudan yaşanarak algılanır, bizzat tecrübe edilir. Bu iki biliş tarzı arasındaki temel fark, kabuk ile öz, zâhir ile bâtın farkıdır. Sözgelimi insan sevmeden sevginin, hasta olmadan hastalığın belli düzeydeki gerçeğini bilir. Ama bizzat severek veya hastalanarak sevgi veya hastalığı tecrübe ettiğinde farklı bir bilgiye varır. Bu anlamda, bir şeye gerçekleşmesinden önce varlığına inanmak, gerçekleştiği sırada inanmak ve olup bittikten sonra bir şeyin varlığına inanmak üç ayrı bilgi ve algılama durumudur. Aç iken açlığı bilmek ile doyduktan sonra açlığı bilmek doğal olarak bir değildir. Dinî ilimler de[37] bunun gibidir. Tec-

36 Tirmizî, Kader 7; İbn Mace, Mukaddime, 13, Ahmed İbn Hanbel, II, 168.
37 Gazalî'nin burda da "dini ilimler" deyimini kullandığına tanık oluyoruz.

rübe edilerek olgunlaşan ve yaşanan bilgi ile tecrübe edilmeden ve yaşanmadan elde edilen bilgi, zâhir ile bâtın arasındaki farkın aynısıdır. Ancak yine de zâhire uymayan bâtının olmadığı bilinmelidir; belki özün kabuğu tamamlaması gibi bâtın da zâhiri tamamlar, bütünler.

5. Lisan-ı halin söz ile ifade biçimine dönüştüğü anlamlar. Bu, varoluşun, kendi kendine anlamını açığa vuran şeyin söz ile ifade şekline dökülmesidir. Bir şey kendi varoluş mahiyeti ve oluş tarzıyla bize bir şey anlatır; ama yine de onun kavranmasını kolaylaştırmak üzere sözlü ifadeler kullanır, durumu söyleme dökeriz. Sözgelimi çekiçle vurulan çivinin tahtaya girişi gibi. Çivi bize lisan-ı haliyle çekiçten yediği darbelerle tahtaya girdiğini anlatır; ama yine de "çiviye niye tahtaya girdin diye sormuşlar; o da, arkamdaki zordan, cevabını vermiştir" diye biz çiviyi konuşturarak onun durumunu anlatma yolunu seçeriz. Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de (41/ Fussilet, 11) göğün ve yerin isteyerek veya istemeyerek (tav'an ve kerhen) O'na itaat etmeye çağrılmaları ve onların "İkisi, isteyerek itaat ettik dediler" buyurması buna örnektir. İfadeyi yalnızca dış (zâhir) anlamını esas alarak anlamaya kalkışan bir ahmak, yerin ve göğün bizler gibi konuştukları sonucuna varabilir. Oysa bu, cansız varlıklarda hayat, akıl ve konuşma yetisi tasavvur etmektir ki, bunun aslı esası yoktur. Açıktır ki, varlık âlemi, varoluşuyla, lisan-ı haliyle Allah'a mutlak anlamda itaat eder, O'nun koyduğu yasalara (sünen) uyar ve O'na tanıklık eder; yoksa bizler gibi konuşmaz. Nitekim bir başka âyette (17/İsra, 44) bizim varlık âleminin Allah'ı tesbih ediş şeklini anlayamayacağımız belirtilmiştir.[38]

Gazalî'nin geliştirdiği te'vil kuramına göre zâhir ifadenin te'vile ihtiyaç göstermesi kaçınılmazdır. Bu, çoğunlukla Hakikat'in Şeriat'le çeliştiği anlamını içeriyor gibi görünse de gerçek bu değildir. Çünkü Şeriat'in Hakikat'e aykırı olduğu düşüncesi küfrü gerektirdiğine göre bu durumda akıl ve mantık kurallarının Hakikat'i kavrayamayacağı görüşüne götürebilir bizi. Bu da açıkça yanlış olduğuna göre, Hakikat'in Şeriat'e veya bâtının zâhire temelde aykırı olmadığı gerçeği karşımıza şaşmaz bir ilke olarak ortaya çıkar. Yukarıda beş ana maddede özetlediğimiz farklı anlam biçimleri, bu açıdan

---

38 Gazalî, *İhyau Ulumu'd-Din, Kavaidu'l-Akaid Blm.* 1, 254-260. arası. Ayrıca bkz. M. Şerafeddin, Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 16, Teşrinievvel, 1930, Shf. 53-57.

Gazalî'nin te'vil kuramını anlamakta anahtar terimlerdir. Ancak Gazalî'de te'vil sorununu doğru kavrayabilmek için bunlar da yetmez; onun te'vilin derecelerini temellendiren bir başka tasnifi üzerinde durmalıyız.

Bu çerçevede Gazalî varlıkları beş kategoriye ayırır:

1. Zati Varlık: Akıl ve duyuların dışında kalan varlık. Bunlar Hz. Peygamber tarafından haber verilen mutlak ve hakiki varlıklar olup zâhiri anlamları ile oldukları gibi kabul edilirler. Duyu ve akıl bu varlıkların bir suretini alır; zihindeki bu surete idrâk denir.

2. Hissî Varlık: Yalnızca duyu için var olan, hariçte (dış dünyada) ise aynî ve maddî bir varlığı bulunmayan varlık. Hz. Peygamber'in şu hadisinde geçen ölümün koç ile ifade edilmesi gibi: "Kıyamet günü ölüm bir koç şeklinde getirilir ve cennet ile cehennem arasında bağlanır."[39] Burada ölüm koç ile temsil edilmiştir, ama gerçekte kıyamette ölüm duyu ile hissedilecektir; aksine inananlar da vardır.

3. Hayali Varlık: Göz gibi duyu organıyla görmekte olduğumuz varlıklar gözümüzün önünden kayboldukları zaman, zihnimizde onların birer suretleri kalır ki buna hayal (imaj) denir. Yumulu bir gözün atı tasavvur etmesi gibi. Bir hadiste Hz. Peygamber "Yunus (aleyhisselâm)'a bakıyor gibiyim" der. Bu, Hz. Peygamberin hayalinde Hz. Yunus'un imajla oluşan varlığına işaret eder; yoksa onu fizik olarak ve çıplak gözle gördüğü anlamına gelmez.

4. Aklî Varlık: Şeylerin bir ruhu, bir hakikatı ve bir anlamı vardır. Akıl bir şeyin dış dünyadaki varlığını, his ve hayaldeki suretini göz önüne almaksızın ve soyut anlamda yönünü kavrar. Sözgelimi kalemin bir sureti (formu) vardır, ama onun hakikati bilgileri yazma yönüdür. Akıl, kalemin bu anlamını somut maddesinin hissi ve hayali formuna bağlı olmaksızın kavrar. "Allah, Âdem'in çamurunu kırk gün eliyle yoğurdu" hadisinde geçen "el" de bunun gibidir. Bu hadiste elin anlamı ve ruhu, bir şeyi tutmaya, kavramaya yarayan araç, organ demektir.

5. Şibhî Varlık: Buna varlığa benzeyen varlık da diyebiliriz. Bir örnekle açıklamak gerekirse, bir şeyin sureti ve hakikati ile dış dünyada, hisde, hayalde ve akılda bizatihi var olmaz; ama bir şey başka bir şeye bir

---

39 Buharî, Rikak, 51, Müslim, Cennet, 43.

özelliği veya niteliği (sıfat) ile benzerse buna şibhi varlık denir. Söz gelimi Allah hakkında gazap, sabır vb. şeylerin vârid olduğunu biliyoruz. Gazab üzerinde düşünürsek, gazabın mahiyeti, sonunda sükûnet bulmak ve ferahlamak için kalpteki kanın galeyan etmesidir. Buysa elem ve eksiklik demektir. Gazabın hissî, hayalî ve aklî bir şekilde Allah'a isnad edilemiyeceğine inananlar, gazabı, gazabın meydana getirdiği sonuçları meydana getiren başka bir sıfat şeklinde anlamışlar ve böylece gazabı "ceza vermeyi irade etme" yani irade sıfatına irca etmişlerdir.[40]

Sonraları İbn Rüşd'ün de benimseyeceği bu te'vilin derecelerine uygun bir zemin arayan Gazalî'nin varlık tasnifine göre te'vile konu olmayacak çok az ifade biçimi kalır. Yine de Gazalî muhtemelen bazı sakıncaları gözönüne alarak te'vili zorlaştırmak için bir takım önleyici tedbirlere dikkat çekmeyi ihmal etmez. Çünkü kendisinin de rahatlıkla gözlemlediği gibi geçerli bir yöntem olarak te'vil kullanıldığında bu yöntemle çok sayıda mütevatir nassa aykırı görüşler ortaya çıkabilmekte, temel İslâmî inançlarla çelişen düşünce ve yorumlar böylelikle meşruiyet kazanabilmektedir. Gazalî'ye göre bu tür te'villerin dil kuralları ile yakından uzaktan bir ilgisi yoksa sonuçta te'vil yapanı küfre götürür; te'vilci olduğunu öne sürse bile böyle bir kişi yalancıdır.

Şu halde Gazalî'nin, te'vili bu türden suistimallere karşı korumak üzere bir takım ilkeleri koyması doğaldır. Ona göre zâhir anlamı terkedilmek istenen ifadenin te'vile elverişli olup olmadığını tespit etmek ilk yapılacak işler arasındadır. Eğer te'vile elverişli ise yapılan te'vilin akla yakın veya uzak sonuçlar doğurması da önemli bir kriterdir. Çünkü çoğu zaman te'vili mümkün olan ifade ile te'vili mümkün olmayan ifadeyi ayırmak kolay değildir. Bu alanda söz sahibi olabilmek için Arap dilini, bu dilin kurallarını, istiare ve mecaz ifadelerin bu dilde kullanılış tarzını, hatta darb-ı mesellerin konumunu bütün incelikleriyle iyi bilmek gerekir. Bütün bunların dışında te'vile konu olacak nass tevatüren mi, ahad olarak mı, yoksa mücerred icmaa dayalı mı sabit olduğuna da bakmalıdır. Tevatüren sabit olmuşsa da, tevatürün şartlarını taşıyıp taşımadığı yine kontrol edilmelidir.[41]

---

40 Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 22-27.

41 Gazalî, *Faysalu't-Tefrika*, s.47-48.

Görülüyor ki aklın, vahy karşısında belirli bir konuma oturtulmasında belirleyici bir araç ve yöntem olarak kullanılan te'vili Gazalî de başvurulabilecek bir imkân şeklinde görmekte, temelde ilahi ifadenin iç ve dış anlam, yani bâtın ve zâhir diye iki kategorik düzlemde gerçekleştiği tezini diğerleriyle birlikte onaylamaktadır. Gazalî'nin bu konuda öne sürdüğü görüşlerde hakim olan belli başlı endişe, Mûtezile, Bâtınîlik, Tasavvuf ve felsefenin bu yöntemi kullanırken her zaman doğru ve isabetli sonuçlara varamayacağı yönünde bir takım teknik anlaşmazlıkları kapsamaktadır. Te'vil belirleyici bir ayırım şeklinde ele alındığında, Gazalî'nin Selef bakış açısını savunan akımın dışında kaldığında kuşku yoktur. Her ne kadar ilk dönem müslüman kuşağını Selef diye tanımlayıp onların te'vil gibi sorunlarla karşılaşmadığını öne sürüyorsa da, kendi döneminin karmaşık entellektüel hayatını geçerli bir gerekçe gösterip te'vile arka çıkmaktadır. Yine de onun bu alanda ılımlı bir bakış açısını temsil ettiğini belirtmeyi ihmal etmemeliyiz.

Beşinci Bölüm

MÜNZEVİ ADAM İBN BACCE'NİN HAKİKAT ARAYIŞI

MÜNZEVİ ADAM İBN BACCE'NİN HAKİKAT ARAYIŞI



BATI İSLÂM'ININ MEŞŞAÎ FİLOZOFU

İbn Bacce ile ilgili ilk çalışmamı 1974 yılında yayınlamıştım.[1] İbn Bacce diye şöhret bulan filozofumuzun asıl adı Ebu Bekir Muhammed b.Yahya b. es-Saiğ'dir. Avrupalılar, Avenpace yahut Avempace olarak tanır. İbn Hallıkan bu ismin Frenkçe'de "gümüş" anlamına geldiğini söyler. İbn'üs-Saiğ (Kuyumcunun oğlu) onun bir başka ünlü adıdır, kaynaklar çoğunlukla onu bu adla anar. H. 5/m. 11. yüzyılın sonlarına doğru Endülüs'ün Sarakosta (Saragossa) şehrinde doğan İbn Bacce'nin doğum tarihi hakkında kaynaklar kesin bir tespitte bulunamıyor. Ancak h.533/m.1138 yılında Fas'ta öldüğü bilinmektedir. Ebu Bekir İbrahim önce Gırnata, sonra Sarakosta'da onu vezir olarak görevlendirdi. Fas'ta dinsizlikle suçlanan İbn Bacce'nin ölümü ile ilgili rivayetler çeşitlidir. Kimine göre İbn Bacce'yi rakip doktorlar zehirlemişlerdir; zehirleyenler arasında en çok İbn Zuhr'un ismi geçer. İbn Tufeyl, Hayy bin Yakzan adlı felsefi romanının önsözünde İbn Bacce'nin vezirlik ve saray doktorluğu yaptığını ve bu işlerle uğraşırken görüşlerini ortaya koymaya fırsat bulamadığını, eşsiz bir bilgi hazinesini kendisiyle birlikte götürdüğünü hayıflanarak anlatır. Gerçekten de İbn Bacce, Ebu Bekir Yahya b. Tafşin'in nezdinde vezirlikte bulunmuştur. Ebu Bekir yenilince

1 Ali Bulaç, *İbn Bacce Hakkında*, Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi, C. IX, Mart, 1974, Sayı: 99, S. 39-47.

Fas'a gitmek isteyen İbnu's-Saiğ'i yolda Murabıtlar yakalayıp tutuklamışlardır. Daha önce de bir diplomatik gezi esnasında İşbiliye'de hapsedilmişti. Filozofun önemli eserlerini bu hapis yıllarında kaleme aldığı söylenir. İspanya'dan Fas'a gelince ise daha çok tıpla uğraştığı anlaşılmaktadır.[2]

Genç yaşta vefat eden İbn Bacce'nin, mutsuz bir insan olarak yaşadığı anlaşılıyor. Hatta İbn Ebi Useybia, İbn Bacce'nin halktan zulüm gördüğünü söyler. Kalaid el-İkyan ve Mehasin el-A'yan adlı kitabın yazarı Feth b. Hakan el-Kaysî (ölm. 1140) onun hakkında oldukça ağır şeyler yazmakta, dinsiz olmakla suçlamaktadır. Ancak kaynaklar, bu ağır suçlamaları onun hazırladığı bir şiir antolojisine İbn Bacce'nin katılmamasına, şiir vermemesine bağlamaktadırlar. Felsefi görüşleri genel hatlarıyla göz önünde bulundurulduğunda bile, bu suçlamanın haklı bir sebebe dayanmadığı görülebilir.

Meşşaî felsefesini Fas'a ilk defa sokan kişi olarak bilinen İbn Bacce'nin şiirle de uğraştığını kaynaklardan öğreniyoruz. Güçlü bir dilbilimci olmak yanında, edebiyat ve kadîm (antik) felsefe alanında derinlemesine bir bilgiye sahipti. Her filozof gibi onun da dil hakkında derin bir bilgisi vardır. "Tardiye" adlı manzumesiyle avcılığa meraklı olduğu anlaşılır. Bundan başka Kur'ân-ı Kerim'i ezbere bilen İbn Bacce büyük bir müzisyendir. Ud veya luth/lauta çalmasını bilirdi. Farabî'nin müzik kitabı Doğuda ne kadar meşhursa, Batıda da İbn Bacce'nin müzik kitabı o kadar meşhurdur. Ancak bu kitap bugün yazık ki mevcut değildir, varlığını bazı kaynakların dipnotlarından öğreniyoruz.[3]

İbn Bacce'nin çalışmaları felsefe ve tıptan başka hukuk, astronomi, siyasî felsefe, ahlâk ve "sosyoloji" alanlarında da sürmüştür. Hakkında bilgi veren kaynaklar, onun İbn Tufeyl ve el-Bitruci gibi Batlamyus'un teorisini çürütmek amacıyla astronomi alanında önemli araştırmalar yapmıştır. Hatta İbn Tufeyl ve el-Bitruci'nin, İbn Bacce'nin "fil-Hay'a" adlı astronomiyle ilgili kitabını esas alarak Batlamyus'un gökyüzü ve gezegenlere ilişkin teorisini çürütmeğe çalıştıklarına yahudi filozof İbn Meymun da

---

2 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, (*Ruhun Uyanışı*, sad. A. Özalp) S. 30 v.d.., A. Adnan Adıvar, İ.A. İbn Bacce Md., Dr. Mahmut Kasım, *Dirase fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s.208.

3 Macit Fahri, Resail İbn Bacce, s. 13 vd. Dr. T.J.Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s.125, M. Şerafettin Yaltkaya, *İbn Bacce - Avempace*, (Felsefe Arkivi), C. I, sayı: 1, İstanbul, 1945), s. 77 - 98. M. Sagir Hasan el-Ma'sumi, *İbn Bâcce*, (İslam Düşüncesi Tarihi içinde), II, 127 vd.

tanıklık eder. Kaynaklar, İbn Bacce'nin Farabî'nin felsefe geleneğini kendi özgün görüşleriyle Batıda geliştirdiğini kaydeder. Mantıkta Aristo'cu olduğunu ileri sürenler vardır. Öğrencisi Ebu'l-Hasan bin el-İmam'a göre ise Aristo'yu anlamada Farabî'yi rehber seçmişti.[4] Ancak Aristo'nun birçok eserini şerheden İbn Bacce'nin Eflatun'la da ilgisi olduğu muhakkaktır ve bu ilgi muhtemelen Farabî yoluyla kurulmuştur.

Burada bir noktanın altını çizmekte yarar var: Bütün bunlar bize gösteriyor ki, Endülüs havzasında yetişen bu büyük insan İslam geleneğindeki diğer isimler gibi her şeyden evvel ansiklopedik bir formasyona sahipti. Her bilgin her ne kadar bir-iki konuda uzmanlık sahibi idiyse de, genel anlamda çağının önemli bilgi branşları ve entelektüel birikimine de sahip bulunuyordu. Bu hem onları tek bir ağaca bakarken ormanı gözden kaybetme misali "mesleki körlük"ten koruyor hem kendi alanında konuşsa bile ona bir "yetkinlik" kazandırıyordu.

Bazı araştırmacılar, İbn Bacce'nin ifadesini son derece karmaşık, muğlak görmüş, bundan dolayı etkisinin günümüze kadar gelmediğini öne sürmüşlerdir. Kendine özgü anlatım biçiminden hareketle, düşünceleri arasında belli bir bağlantı olmadığını söyleyenler de olmuştur. İbn Bacce'nin eserlerinde, özellikle önemli kitabı "Tedbiru'l-Mütevahhid"te zor bir anlatım kullandığı doğrudur. Ancak bu, onun ele aldığı konunun zihnindeki muğlaklığına değil felsefi derinliğine işaret eder. Etkisinin günümüze kadar doğrudan uzanmayışının sebebi, seçtiği anlatım tarzının güçlükle izlenmesinin yanı sıra, birçok önemli eserinin Batı kütüphanelerinde kaybolması, yahut gizli tutulması, bununla birlikte ondan yararlanan çok sayıda batılı filozofun İbn Bacce'den aldıklarını kendilerine mal edip adını bile zikretmemiş olmalarıdır. İslam felsefesinde kendisinden sonra İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'e etki ettiği ise bilinen bir gerçektir.[5]

---

4 Dr. Mahmut Kasım, Age, s. 208.

5 Batıda Gazalî'ye ilk tepkiyi gösterdiği öne sürülen -ki bu doğru değildir- İbn Bacce'nin kendisinden sonraki filozoflara etki etmesi doğaldır. Ernest Renan, İbn Bacce'yi İbn Rüşd'ün hocası olarak gösteriyorsa da bu pek akla yatkın görünmemektedir. Çünkü 1138'de İbn Bacce vefat ederken, İbn Rüşd (doğ. 1126) 12 yaşındaydı. Bu yaşlarda bir çocuğun İbn Bacce'yi (hele doktor ve vezir olan bir zatı) bulup ondan ders alması zayıf bir ihtimaldir. İbn Rüşd ile İbn Bacce arasında hoca-öğrenci ilişkisi olmasa da, fikrî bir ilişki olduğu

İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'e yaptığı etki bir yana, Yahudi filozof Narbonnelu Moses'in 14. yüzyılda yazdığı eserlere de etki ettiği bugün anlaşılmış bulunmaktadır. Moses, hisler ve ihtirasların faaliyeti (hayvani faaliyet) ile mücerret akıl tarafından telkin ve idare edilen (insanî faaliyet) arasındaki ayırımını doğrudan İbn Bacce'den almıştır. Latin yazarlar onu "münfasıl cevherler" fikriyle yakından tanır. İbn Bacce, spekülatif ilimler sayesinde münfasıl cevherlerin bilgisine götüren idealardan, imajlardan söz edebileceğimiz görüşündedir. Filozofumuz "kazanılmış akıl" fikriyle Albertus Magnus ve St.Thomas Aquinas'ı da etkilemiştir. Filozofumuzun fiziğin felsefi yönü açısından Batıda çok iyi bilindiği bir gerçektir. Kitapları Latince'ye çevrilmiş olmasa bile, İbn Rüşd ve diğerlerinin geniş alıntılarıyla, Galileo'nun eserlerinde bile görülen bir etki bırakmıştır. İlk Pisan Diologue'da iki önemli öğe vardır: Hız (impetus) teorisi ve İbn Bacce'nin dinamiği. Bu ikisinin de temeli Geç Ortaçağ-Latin filozof ve bilginlerin geliştirdiği şekliyle İslâm kaynaklarında mevcuttur.[6]

İbn Bacce, ilgi duyduğu alanlarda çok sayıda kitap ve risale yazmıştır. Belli başlı eserlerinden "Risaletu'l-İttisal"de insan aklının Faal Akıl ile birleşmesini ve külli bilgiyi yetkin bir dille anlatır. "Risaletu'l-Vedâ'da İmam Gazalî'nin görüşlerini derinlemesine ele alır, bazı görüşlerini ciddiyetle eleştirir. Buna rağmen Gazalî'yi övmekten geri kalmaz, yer yer ona olan hayranlığını belirtir. En önemli kitabı "Tedbiru'l-Mütevahhid"te ise siyasi felsefe, toplum ve ahlâk düzeni ile ilgili görüşlerini açıklamanın yanı sıra ünlü teorisi olan "Münzevi Adam" profilini çizer, tutum ve davranışlarını uzun uzadıya anlatır.[7]

---

muhakkaktır. Nitekim İbn Rüşd'ün "insan aklının ittisalı" ile ilgili bir risalesine rastlıyoruz. Bkz. İbn Rüşd, "*Şerhu Risaletu İttisalu'l-Akl bi'l- İnsan li İbn Saiğ (İbn Bacce)*", (Ahmet Fuat el-Ahvani Yayını, Kahire, 1950.)

6 De Lacy O'Leory, Age, s. 128.

7 Bu saydıklarımızdan başka "*el-Vukuf Ala Akl el-Faal", "Fi'l-Gayeti'l-İnsaniyye", "Kitabu'n-Nefs"* (Dr. Muhammed Sağir el-Ma'sevi'nin tahkiki ile basılmış), Kelam fi'l-Burhan, Kelam *Fi'l-Ustukusat, Kitap İntisar el-Havi li'r-Razi ve Aristo* felsefesini açıklayan çeşitli eserler. En önemli kitabı *Tedbiru'l-Mütevahhid'i* İspanyol oryantalist Asin Palasion 1946'da yayınladı. Dr. Macit Fahri de, 1968'de filozofun yukarıda sözü geçen bir takım risalelerini bir araya getirerek, "*Resail İbn Bacce el-İlahiyye*" adıyla yayınladı. Bkz.Age, s.15 vd. İbn Bacce'nin eserlerinin bir başka listesi için bkz. M. Şerafettin Yaltkaya. Age., s.83. ve Sagir Hasan el-Ma'sumi, Agy., II, 131.

İbn Bacce hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra şimdi onun felsefesine geçebiliriz. Burada bizim özel olarak üzerinde duracağımız konular, filozofun felsefeye ilişkin görüşleri, Gazalî'ye yöneltti̇ği eleştiriler ile din-felsefe ilişkisine onun bakış açısı içinde açıklık getiren Münzevi Adam teorisi olacaktır.

O'Leory hayli ağır bir iddiada bulunarak, İbn Bacce'nin, salt felsefenin hiçbir zaman vahy öğretileri ile uzlaşamayacağını, onun müdrik bir filozof olduğunu söyler. Bu inanç, filozofların Gazalî ve onun ekolüne mensub kimseler gibi Sünnî müslüman skolastiklerinden kesin olarak ayrılışını göstermektedir. Ona göre vahy öğretileri, Aristo'dan daha tam ve doğru olarak öğrenilen gerçeklerin mükemmel olmayan bir takdiminden ibarettir; Kur'ân ve ona dayanan din, felsefî muhakeme için zekâları ne arzu duyan ve ne de elverişli olan halk toplulukları için bir disiplin mahiyetindedir.[8]

Bu sözler, genelde İslam felsefesi, hatta İslam irfanı, ilimleri ve düşünce hayatı için sıkça rastlamaya alıştığımız oryantalist bir yakıştırmadır. Oryantalistler, kendi önyargılarını batılı olmayan bütün toplumların düşünce hayatı için genel-geçer sayarak adeta dünya tarihini yeni bir resme tabi tutmuşlar ve halen de herkesin kültür ve düşünce tarihini bildikleri gibi resmetmeye devam etmektedirler. Hemen ilk göze çarpan yanlışlık, filozoflar ile Gazalî ve ona mensub ekol temsilcileri arasında varolan anlaşmazlığın "din-dindışı" çelişkiyi temellendiren bir form içine sokulmasıdır.

"Din-dışı"lık kavramı sadece batıya özgüdür, bilhassa İslam söz konusu olduğunda böyle bir kavram veya zihni bir yanılmadan bahsetmek mümkün değildir. Allah bu kainatı yaratmışsa, gökler ve yer O'nun kudret eli altında ise, varlığa belli bir süre (ecel) tespit ve tayin edilmişse ve biz nihayetinde O'na rucû edeceksek, "din-dışı alan" salt zihinsel bir yanılsama, aslı esası olmayan bir kurgudan ibarettir.

Meşşaî filozoflar ile Gazalî arasında büyük görüş ayrılıkları olduğu, Gazalî'nin zamanla neredeyse Sünni dünyanın tek ve otoriter temsilcisi durumuna geçtiği doğrudur. Hiç kuşkusuz Gazalî sıradan bir bilgin veya mütefekkir değildir; onun İslam'ın kök bilgi ve fikrine olan bağlılığı ile

8 De Lacy O'Leory, Age, s.128.

bunu yetkinlikle ifade etmesi önemlidir. Ne var ki, buna rağmen Gazalî'nin görüşleri ile İslamî öğreti özdeşleştirilemez ve bu konuda da İslam'ın son sözünü söylediği düşünülemez. Oryantalistleri her zaman yanılgıya düşüren, Kilise'ye bağlı gelişen felsefe ve ilahiyatın Hıristiyanlıkla özdeş sayılması gibi İslam tarihinde de büyük İslam bilginlerinin görüşlerinin İslam dininin nihai açıklaması mevkiine çıkartılmasıdır. Gerçekte ise "müslüman olan" sayısız insan görüşlerini dilediği şekillerde dile getirebilir ve elbette bir isabet de kaydedebilir; ancak buna rağmen din olarak İslam'ın bu konudaki açıklama biçimi hiçbir zaman yalnızca bundan ibaret sayılamaz. Böyle bir tutum, İslam'ın engin hikmetini, şahısların insanî yetenek ve görüşleriyle sınırlandırmak ve dondurmaktır. İslam'da beşeri çerçevedeki her fikir sonuçta "bir fikir"dir, mutlaklaştırma yoktur. Şu halde Gazalî'nin Meşşaîlerle arasında baş gösteren çatışmayı İslam ile felsefe arasında bir çatışma şeklinde takdim etmek daha işin başında bir yanlış üzerine görüş inşa etmektir ki oryantalistlerde bu tür yanlışlara her zaman rastlanabilir. Kaldı ki önce ki bölümde göstermeye çalıştığımız gibi Gazalî, doğrudan felsefeye karşı değil, Aristocu Meşşaî filozoflara karşı cephe almış ve bunu kendisi açıklıkla ifade etmiştir.

İkinci önemli nokta da şudur: İbn Bacce gibi bir filozofun nihai amacı ittisal'dir. Onun felsefesinde ittisal ile Faal Akıl'a ulaşmak ve Allah'a yakınlaşmaktır. Toplum içinde Hakikat'in Bilgisi'ni aramayı kendine mesele edinen Münzevi Adam, sonunda hikmetin kaynağına ulaşmak ister. Bu hikmet ise, bütün peygamberlerin diliyle ifade edilenden temelde farklı veya ona aykırı değildir. Ancak İbn Bacce, hikmetin özel bir dili olan felsefenin özel bir bilgi edinme yöntemi ve kendine özgü bir tefekkür çabası olduğunun bilincindedir. Hatta felsefeyi eleştirenlere tepki göstermeyi gerekli bulur ve şöyle der: "Kimi insanlar felsefenin kadim toplumlar ve (İslam öncesi) cahiliyeye ait bir şey olduğunu sanır. Oysa insanın mahiyetini araştıran ve bizi Allah'ın marifetine götüren hikmet ilimleri (dolayısıyla felsefe), maddi yarar sağlayan bütün tabii ilimlerden daha üstündür. Felsefenin ne işe yaradığını sorguya çekenler gülünç olmağa mahkûmdurlar. Çünkü onlara göre her şeyin maddi bir yarar ve lezzet sağlaması gerekir."[9]

9 Mahmut Kasım, Age, s. 219.

Bu sözler, Selefi-Fakîh adı verilen çevrelere karşı yöneltilmiş eleştiriler olarak kabul edilebilir; ama çağımızda daha da belirginleşmiş, yerleşik hale gelmiş aşağı seviyeden, pratik ve gündelik bilgileri tek önemli bilgi mevkiine çıkaran modern anlayışlara karşı da bir eleştiri sayılırlar. Üstelik İbn Bacce, Selefî veya Kelamcılardan çok, doğrudan gündelik maddi yararları esas alan tabiat bilimcilerinden söz edip yakınmaktadır. Anlaşılıyor ki, o ulvî bir bilgiyi arayan bir filozoftur. Maddi tabiatı, evrensel gerçeklikten ve küllî ilkeden soyutlayarak onu maddi yarar ve lezzetlerin sağlanmasında basit bir araç seviyesinde algılayanları hor görür, onları ciddiye bile almaz.

TOPLUM İÇİNDE YALNIZ ADAM

İbn Bacce'nin Meşşaî felsefesini ilk defa Fas'a götüren filozof olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bu, onun İslam geleneği içinde "akılcı" bir kanatta yer aldığı anlamını taşır. Yaşadığı çağı göz önüne alındığında, o zaman için cesur birtakım düşüncelerin savunucusu olduğu tespit edilebilir. Felsefi düşünme geleneğinin Doğuda olduğu kadar yaygın olmayan Batıda bu cesur düşüncelerin tepkiyle karşılanması beklenir ve muhtemelen İbn Bacce'ye isnat edilen ağır suçlamaların bir sebebi doğrudan felsefe ile uğraşması olsa gerek.

Endülüslü filozof başlangıçta aklı ikiye ayırır. Birincisi teorik olup bireysel nitelik taşıyan akıl; ikincisi faal olup "tecridi tayin ve temin eden" akıl. İlki biyolojik bir terkip olup insan ve akılla kavranabilir olanlara konu olan eşya ile ilgilidir. Diğeri ise ilkeler halinde yalnız başına küllilere ulaşabilme gücüne sahiptir. Yine birinci akıl öncesiz değildir, bozulmağa (fesada) uğrarken, ikincisi öncesiz ve sonrasızdır. Şu halde burada söz konusu olan beşerî ve ilahi olmak üzere iki akıldır. Bu birinci akıl Magnus'a (Phantasia içinde Phantazma) olarak geçmiştir.[10] Bu etkinin izlerine St.Thomas'ta da açıkça rastlanabilir.

Metafiziği ahlâkla sıkı bir bağ içinde düşünen ve hayatı boyunca mutluluğa ve huzura bir türlü bulamayan filozof, mutluluk kavramının ne

10 Macit Fahri, Age, s.105 v.d., A. Adnan Adıvar, İ.A. İbn Bacce Md.

olduğu sorusunu sormuş ve bunun cevabını geniş felsefi çözümlemeler yaparak aramaya çalışmıştır. Mutluluk, tedrici olarak, aklı zatı itibariyle idrak etmektir; ona göre bunun sonucunda akıl ve mâkul birleşir. O, bu sorunun cevabını ararken yalnızca bireyin değil, toplumsal hayatın da sorunlarına köklü bir takım çözümler arıyordu. Birleşmenin (ittisal) doğuracağı sonuçta kişinin mutluluğu gerçekleşecektir. Şu halde mutluluk, insanın her şeyden evvel Allah'a bağlanmasından başka bir şey değildir. Ancak bu sonuca varırken Farabî'den ve özellikle Gazalî'den kendini ayrı bir felsefi çizgide göstermeğe dikkat eder. İbn Bacce'nin vardığı sonucu önceleyen önemli bir süreç vardır ve bu süreç de tedrici bir tekamülle tamamlanır. Bundan dolayı çoğu felsefe tarihçisi onu "akli tasavvuf" kuramını geliştiren ilginç bir filozof görme eğilimindedir. Bu değerlendirmeyi bir parça paradoksal bir tanımlama olarak görenler olmuştur. Çünkü temelde aklı veri kabul eden Meşşaî felsefe ile kalbi veya sezgi/keşfi temel alan Tasavvuf doktrinleri arasında varolan çelişki, bu kavramsal modelde birden anlamını kaybeder. İbn Bacce'nin bu ilginç düşüncesini yakından tanımakta yarar var.

İmam Gazalî, el-Munkız adlı kitabında kendi Hakikat arayışını anlatırken Kelamı, Felsefe ve Talimiye doktrinini eleştirir, bunların bizi Hakikat'in Bilgisi'ne ulaştırmaya güçlerinin yetmediğini ifade eder. Ona göre Hakikati arayan ve Allah'a varmak isteyen kişi için en güvenilir yol kalbin yol göstericiliğidir. Gazalî, eşyanın hakikatinin ve varoluşun derin hikmet ve anlamının "Kalb Gözü" adını verdiği özel ve derunî bir biliş ve görüş yoluyla elde edilebileceğini söyler. İnsanın Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşması, birçok manevi tecrübeler ve aşamalar geçirirken elde edeceği başarılara bağlıdır. Gazalî, manevi tecrübenin ilk aşamasında halvet'i şart koşar. Halvet, insanın beşeri/sosyal çevreden kendini tecrit etmesi yanında kendi iç dünyasında ve kendisiyle birlikte manevi bir yolculuğa hazırlanması şeklinde tanımlanabilir. Bu hazırlık doğal olarak bir süre "münzevi" yani yalnız başına, insanlardan uzak yaşamayı gerekli kılar. Halvet halinde ve münzevi yaşamaya başlayan kişi, ruhi birtakım cehdler, büyük ve altından kalkılması zor olan çabalarla "murakabe" aşamasına girer. Sürekli teemmül (düşünme, tefekkür) ve zikr halinden sonra bu murakebe hali, kişiye ve onun

zihnine makûlât âleminin kapılarını açar, ona öyle apaçık şeyler (zâhir) olur ki, bu kimse onun üstünde başka bir lezzet ve zevk (mutluluk) duyamaz olur. Tasavvuf dilinde bu sürece, çeşitli isimler verilmiştir; sözgelimi süreci "sülûk", sonucu "keşf veya mükaşefe" ifade edebilir. Gazalî'ye göre kişi, önce çevresinde hazır bilgiler bulur; gelişip izlenim sahibi oldukça akli yetenekleriyle birtakım bilgiler edinir. Ancak nihaî gaye olan Hakikat'in Bilgisi'ni salt akılla kavrayamaz; çünkü aklın kendisi zamanla ve mekânla sınırlıdır. Hakikat ise zamanı ve mekânı kuşatmakla birlikte onu aşar, aşkın bir ilkeyi içerir. İşte aklın güçsüz düştüğü yerde manevi idrak başlar. İnsanın asıl muhtaç olduğu bilgi, bu idrak ile elde edilen bilgidir. Buna az önce de değindiğimiz gibi Gazalî felsefesinde "Kalb Gözü" adı verilir.

İbn Bacce bu teoriye karşı çıkar ve Gazalî'nin kendisiyle birlikte başkalarını da aldattığını söyler. İbn Bacce'ye göre insanın akıl güçleri ancak ilim ile derece derece tekamül eder. Bu sürecin sonunda "ittisal" gerçekleşir ki, anlamı Hakikati arayan insan ile Hakikat'i temsil eden Faal Akl'ın birleşmesidir. Halvet'le hiçbir şey elde edilemez ve Gazalî'nin önerdiği yöntem tümüyle boştur. Oysa insan teorik bilgiyle kendini bilebileceği gibi Faal Aklı da bilebilir. Gazalî, "halvet, zihne mâkulat âlemini açar. Teemmülde bulunan kimseye öyle ilahi şeyler zâhir olur ki, teemmülde bulunan kimse onun üstünde başka bir lezzet duyamaz. İşte teemmülde bulunanların çalışıp çabaladıkları amaç budur" demekle hem kendisini hem başkalarını yoldan çıkarmıştır.[11]

İbn Bacce, hayranlık duymakla beraber Gazalî'nin tasavvuf anlayışını yalnızca eleştirmekle kalmaz, daha ağır bir dil kullanarak doğrudan "vehim" diye tanımlar. Hatta ona göre başka sufilerde görülen bazı idrak ve tasavvurlar mahsus türden hayallerdir; onlar bunu insanın asıl amacı sanırlar. Sufilerin Hakikat'in Bilgisi'ni "öğrenme" ile elde edilemeyeceğini öne sürmeleri de büyük bir hatadır. Gazalî'yi "Risaletu'l-Veda"da bu şekilde eleştiren filozof şöyle der: "Bize Ebu Hamid el-Gazalî denen adamın

11 Prof. Cavid Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s.141-142. M. Sagir Hasan el-Ma'sumi ise, İbn Bâcce ile ilgili kaleme aldığı yazısında İbn Bâcce'nin Gazalî'ye hayran olduğunu, onun önerdiği yolun kişiyi marifetullaha götürdüğünü kabul ettiğini ve bu yolun Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'ın öğretisine dayandığını beyan ettiğini söyler. Bkz. el-Ma'sumî, Agy. II, 144.

kitapları ulaştı; insanlardan itizal ederek büyük zevklere ulaştığını söyler. Bunların hepsi birer zan'dır; hak yerine (kendince) ikame ettiği şeylerdir."[12]

Her iki düşünür arasında baş gösteren bu görüş ayrılığı, özünde ahlâkî ve toplumsal bir takım sorunlar karşısında takınılan tavırları içermekten geri kalmaz; çünkü amaç yalnızca soyut anlamda biri diğerine karşı bir tezi haklı çıkarmak değil, bireyi ve toplumu ilgilendiren çözümlerin hangi kavramsal çerçeveye oturtulacağını açıklığa kavuşturmaktır.

İnsan davranışlarını bölümleyip mutluluk kavramının ne olduğunu soran İbn Bacce, geleneksel İslam felsefesinde sıkça rastlanan varlık dünyasında tasavvur edilen hiyerarşi fikrine kendisi de katılır ve madenle bitki, bitkiyle hayvan ve hayvan ile insan arasındaki derece farkını tahlil ederek üç davranış biçimi olduğunu söyler: Hayvanî, insanî ve ilahî davranışlar. İnsan, hayvanî davranış biçimlerinden kurtulup ilahî davranışlar düzeyine yükselme başarısını gösterdiği zaman mutluluk sorununu da çözmüş olur.

Çünkü şehvanî nefsin yönlendirmesiyle yapılan şey, öznenin sadece kendisi için yaptığı fiildir; oysa düşüncenin yönlendirmesiyle yapılan şey başka bir amaçla işlenen fiildir. Şu var ki, bununla da yetinilmez ve asıl (maksûd) olan ilahi yönlendirme sonucu insanın giriştiği işler, sergilediği davranışlardır. Bu, kuşkusuz makûlât'ı son gaye bilmekle gerçekleşebilir. Eşyada modeli olmayıp kendisine varılması yüksek zihni çabalarla mümkün olan müteal/ aşkın yüce değerler insana ilahî bir nitelik kazandırır. Zaten insan, tabiatı ile ulvî ve ilahî bir varlıktır. Öyleyse, manevî hayattan gaye, âkil olan nefsin hayvanî nefse üstün gelmesinden, adalet ve istikameti bütün aşağılık çıkar ilişkilerinin önüne geçirmesinden başka ne olabilir? Kuşkusuz insan ilim ve felsefe ile tabiatı kavrama gücüne sahiptir; Allah'ın yardımıyla da kendini bilebilir ve Faal Akılla ittisal eder.[13] Gerçeğe, sufilerin önerdiği keşf ile değil, arzuların ve ihtirasların denetiminde olmadan saf düşünce ile varılabilir. Demek oluyor ki mutluluk, insan aklı ile Faal Aklın birleşmesiyle hayatın sonunda ulaşılan bir tecelli ile mümkündür.

---

12 Nakl. Mahmut Kasım, Agc. s.211.

13 Cavid Sunar, Age, s.141

İlhamı ve sezgiyi bilgi kaynağı kabul etmeyen filozofa göre, bilgi, duygu ve kıyaslarla elde edilir; ama aklın sağlıklı eleştirisinden (kritik) geçmeyen hiçbir bilgi kesinlik derecesine ulaşamaz. Bilgi için üstün akla (akl-ı kemal) ihtiyaç vardır. Bu, Sufilerin gördüğü hayallerle değil, aklî bilgiyle bulunabilir. İnsanların çoğu karanlıkta kalırlar, bunlar sadece şeylerin hafifçe gölgelerini görürler. Bazılarının ışığı ve dünyadaki renkli şeyleri gördükleri doğrudur; fakat bunlardan pek az bir kısmı gördüklerinin gerçeğini idrak eder. Bu sonuncular da mutlu insanlardır ki fiilleri akılla yönetilir ve kayıtlar dışında aklî kuvvetlerini kullanırlar.

Hakikatin aklın dışında hiçbir şeyle bulunamıyacağına inanan İbn Bacce'ye göre insanlık, gerçek amaçlarına genel ve kapsamlı bir olay olan taakkul (akletme) ile ulaşabilir. Bundan dolayı Tasavvuf bir hatadır ve kişiye ucuz bir mutluluk vaadeder. Oysa filozoflar bundan kaçınmalıdır. Yalnız saf, duru, sağlıklı, hissî ve heyecanî arzularla bozulmamış olan tefekkür, Allah'a varma kudretini taşır.[14]

Aralarındaki görüş ayrılığına rağmen Gazalî de İbn Bacce de aynı amacı paylaşırlar. Kullandıkları yöntem ise farklıdır. Hakikat'in Bilgisi'ni elde ederek Allah'a varmak, insanın hayvanî davranışlardan kendini kurtarması ile "adalet ve istikamet"le hareket etmek her ikisinin ortaklaşa kabul ettikleri temel noktalardır.

İbn Bacce aklı üçe ayırır:

1) İnsanî akıl (el-Aklu'l-İnsanî),

2) Faal akıl (el-Aklu'l-Faal),

3) Küllî akıl (el-Aklu'l-Küllî),

Faal Akıl, İnsanî Aklı etkiler, böylece İnsanî Akla intikal eder, ölümden sonra ise bilgiler Faal Akl'a döner. Kimilerine göre, o, zamanı (dehr) sonu gelmeyen devirler olarak görüyordu. İnsan da, bitki ve hayvan gibidir, ölüm her şeyin sonudur, demekle İslâm'ın temel inanç, ilkelerine aykırı düşmüştür. Bu iddia ise doğal olarak akla yatkın görünmüyor; tashihe muhtaç bir değerlendirmedir. Şöyle ki, bir varlık mükemmelliğine ulaştığında zaman içinde sona erer; fakat "dehr" denilen süre içinde ebedî

14 İbn Bacce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, s.332 v.d., A. Adnan Adıvar, İ.A, İbn Bacce Md.

olarak var olmaya devam eder. İbn Bacce, bu görüşünü Hz. Peygamber'in "dehr" ile ilgili bir hadisini referans göstererek destekler. Çünkü İnsanî Akla intikal eden bilgilerin ölümden sonra Faal Akl'a döndüğünü ve felsefesini insanın Allah'a varması temeline dayandıran İbn Bacce'nin genel felsefî doktrini ile yukarıda sözü geçen iddia uyuşmamaktadır.

Tedbiru'l-Mütevahhid adlı eserinde siyasi felsefeye yer verir. Burada ilginç bir "toplum biçimi"ni tasvir eder ve böyle bir toplumda doktor ile hâkimin yer almayacağını, çünkü herkesin aldığı bilgi ve irfanla bunlara muhtaç olmadığını/olmayacağını yazar. Olgunluk ve erdem böyle bir toplumu meydana getiren bireyler için asgari müşterektir. Birbirlerine sevgi ve erdemle bağlı olan bireyler niçin hâkimlere ve mahkemelere ihtiyaç duysunlar? İnsanı yaygın ilişkiler içinde dejenere eden her türlü alışkanlık, tutum ve davranışları toplum, bilgi ve düzenli yaşama tarzıyla yenerse, hata ve şaka yolunu bırakıp manevî doktor olarak yalnız Allah'ı seçerse, insanı dışarıdan denetleyen hakim ve doktorlara tabii ki ihtiyaç olmaz.

Eflatun'un cumhuriyet geleneğine bağlı Farabî'nin Medinetu'l-Fazıla ve es-Siyasetu'l-Medeniyye gibi kitaplarda ele alınan bu siyasi felsefenin İbn Bacce'de daha ileri boyutlarda geliştirildiği, bir parça idealizm ve ütopya karışımına uğradığı görülür. Yine de sınıf farkını tanımayan bu toplum felsefesinin günümüz için anlamı vardır. Belki İbn Bacce bir adım daha atarak, insanların aldıkları yeterli/yetkin bilgi ve kültürle kendi kendilerini yönetebilmek duruma gelmelerini tasavvur edecek ve biraz da devlete düzeni ayakta tutan, uygulayan "zorba" gözüyle bakacaktır. Ancak kendisi de bunun zorluğunu veya ütopik özelliğini kavramış olacak ki, insan ve toplum için bir amaç değil, doğrudan bir araç telakki ettiği devleti, hiç değilse bu üstün bilgi ve kültüre sahip erdemli kimselerin elinde bulundurmasını öngörür.[15]

İbn Bacce'nin devleti tanımlaması, yönetilen bireylerin erdemli bir eğitim süreci sonunda kendi kendilerini doğrudan yönetecek duruma gelmeleriyle artık devletin de işlevini kaybettiğine işaret etmesi kuşkusuz bugün için önemlidir ve çağımıza da çok şeyler anlatır. Toplumun birey-

---

15 H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 147, Cavid Sunar, Age, s. 142.

leri arasında köklü sınıfsal ayrımlara gitmeden, insanı, bahçıvana ihtiyacı olmayan bir açık hava fidanına benzetir. Gerçekte dışarıdan yönlendirilmeye ve yönetilmeye mahkum olmaması gereken insanın kendi bilgisiyle yeterliliğe sahip olabileceğini ona çok görmemeliyiz. İnsanda bir bakıma potansiyel halde varolan bu güçleri ve yetenekleri geliştirmek onun amacı olmalıdır. Ama bunların kendiliğinden su yüzüne çıkıp gelişeceğini beklemek akıllı bir tutum olmaz. Çünkü en başta toplumun kendisi ve kişiye dikte ettiregeldiği şartlar buna izin vermez. Bunun için erdem, Hakikat'in Bilgisi ve ahlâki kemal arzusunu taşıyan insan, zaman zaman kendini toplumdan tecrid etmek zorundadır. İşte Münzevi Adam teorisi de bu gerçeklere dayanır.

Münzevi Adam kimdir? Bu soru İbn Bacce'nin felsefi görüşlerinde anahtar sorudur.

Münzevi Adam, toplum içinde yaşamasını sürdürerek kendini toplumdan tecrid eden ve denetleyebilen insandır. İbn Bacce felsefesinde hayatın güzelliklerinden yararlanan, kötülüklerinden sakınan Münzevi Adam, fikri kuvvetlerini geliştirmeyi başarabilirse ittisali sağlayabilir. Bu ittisal kudretine yalnızca Münzevi Adam sahiptir. Bu, her aşaması dikkatle izlenen bir süreç boyunca insan teki için nasıl mümkünse, aynı düşüncelere ve amaçlara sahip insan toplulukları için de mümkündür. Şu halde bilginlerden ve erdemlilerden oluşmuş bir devletin geçici yönetimini meşru ve kaçınılmaz kılan gerekçeler de bundan başkası değildir. İnsanı en son ve üstün amaca ulaştıran eylemlerin tümü akıl âlemindedir. Münzevi Adam bu akıl âlemine kesintisiz teemmülle ulaşır. Mâkulat, insanın kendi öz varlığını doğrulamasıdır. Faal Akl'a en yakın mertebe ondan sadır olan Mukteseb Akıl'dır. İşte insan ancak Faal Akıl vasıtasıyla kendi varlığını "aklî bir mevcut gibi anlayabilir."

İbn Bacce, Münzevi Adam ile münzevi hayat arasında dikkatli bir ayırım yapmakta; münzevi hayatı, toplumdan bütünüyle kopuşu, kısaca sufilerin genel tutumu önerme amacında olmayan filozof, kendi başına bu sürece bırakılmış insanın nasıl bir zihnî gelişmeye uğrayacağını araştırmaktadır. Bu yol, bir toplum içinde yaşayan insanlardan her biri tarafından da, sanki yalnızlarmış gibi izlenebilir. Münzevi Adam, başkaları

arasında bedeniyle yaşamalı, cismanî faaliyetleri devam ettirmelidir. Ancak bedenî eylemleri kendileri için değil, ruhî-nefsî eylemleri kendi amaçları için gerçekleştirmelidir.[16] Kısaca Münzevî Adam, toplum içinde "garib ve yalnız" olmalı ve öyle yaşamalıdır. İbn Bacce'nin "yalnız adam" profili, dünya hayatını sürgit gurbet telakki eden Tasavvuf'un profilini çizdiği "garib adam"ına çok benzer; çünkü iyi bir sufi de "halk arasında, fakat kalbi Allah'la beraber" yaşamak durumundadır.

Kişiliği ve felsefesi çevresinde bazı kuşkular uyandırılmışsa da İbn Bacce, nübüvvet gibi önemli bir konuda diğer bazı Meşşaî filozoflardan çok farklı düşüncelere sahip değildir. Felsefesinde Faal Akıl'la ittisal, merkezi bir yer işgal ettiğine göre, nübüvvete ilişkin görüşlerinin de bu yönde anlamlandırılması tabiidir. Ona göre Peygamber, kendisiyle Faal Akıl arasında bütün perdelerin kalktığı kimsedir. Üstelik bu, bu dünyada gerçekleşir. Şu halde Peygamber, tanım gereği sıradan insanlardan başka, Hakikat'in Bilgisi'ni arayan filozoflardan daha üstündür. Her ne kadar filozofun da Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşabileceği mümkün görülmüşse de, bu her zaman ve her filozofa nasip olmayabilir; ama peygamberin ruhi tecrübesinde mutlaka gerçekleşir.

Din-felsefe veya vahy-akıl ilişkisi bağlamında İbn Bacce'nin çizdiği kavramsal modelin merkezinde yine Hakikat'in Birliği fikri vardır. Onun tanımına göre, insan akıl sahibi bir varlıktır ve insan aklı İlk Akl'a en uzak mesafede durmaktadır. İttisal, bir tür çevrimin tamamlanması olduğuna göre, amaç da ilk yaratılan İlk Akıl ile ondan hayli uzağa düşen insan aklının bileşmesidir. Şu var ki akılların mertebeleri vardır; sözgelimi bazı akıllar doğrudan İlk Akıl'dan türemişken, bazıları ise diğer akıllardan türemişlerdir.

Burada Gazalî'nin "Kalb Gözü"nü andıran ve belki de buna alternatif olan "Akıl Gözü" denen yeni bir kavramla karşılaşıyoruz. İbn Bacce'ye göre, insandaki bilgi, Allah'ın bağışı olan Kalb Gözü aracılığıyla varlıkları, aklındaki mükemmel varlıklarıyla görmesi demektir. Elbette Allah'ın bu bağışı, her insanda farklı farklı derece ve nispetlerde tecelli eder. Bur da da,

16 Dr. Mahmut Kasım, Age, s.213, H. Ziya Ülken, Age. s. 147.

filozofumuzun diğerleri gibi havass ve avam ayrımına bir kapı araladığını tespit ediyoruz.

Doğal olarak akla bir soru gelir: Havass sıralaması nasıl ve neye göre yapılacak ve seçkinlerin seçkini (havasü'l-havass) kim olacaktır? İbn Bacce, hiç tereddütsüz peygamberi en üst mertebeye koyar. Peygamberdeki Akıl Gözü, en yüksek derecede tezahür eder; bundan dolayı Allah'ı ve yarattıklarını kâmilen ve hakkıyla ancak peygamberler bilebilir; onlar öğrenmeden ve öğrenmek için de bir çaba sarfetmeden, kendi kusursuz Akıl Gözleriyle ruhlarındaki latif bilgiyi idrak edip haz alırlar. Peygamberlerin hemen aşağısındaki mertebede Allah'ın veli kulları yer alır. Peygamberin sahabeleri de bu mertebede olan seçkinlerdir.

Söz konusu hiyerarşide Peygamberler ve velilerden sonra felsefe ve hikmetle uğraşan seçkinler zümresi gelir. İbn Bacce'ye göre Aristo'nun da içinde yer aldığı bu topluluk sayıca azdır. Filozoflar burhan ehli olup, burhana dayalı bilgiler sayesinde insan aklı ile İlk Akıl arasında yakınlaşma sağlarlar; Sufiler ise, öğrenme ve kazanılmış bilgiye dayanmadan marifetullaha ulaşırlar. Bunun en iyi örneğini Gazalî ortaya koymuştur.[17]

Bu görüşler, İbn Bacce'nin akıl temelinde yönelttiği eleştirilerine rağmen Sufi bakış açısına tümden yabancı olmadığını gösterir.

Yine bunun gibi onun Şeriat konusunda bazı tereddütlere yol açan görüşler ileri sürdüğü iddiası da doğru değildir. Çünkü Risaletü'l-Veda adlı eserinde gayet sarih ifadelerle: "Beşerî kemale ancak peygamberlerin Allah'tan getirdikleri şey (yani İlahi Hukuk veya Şeriat) sayesinde ulaşılabilir. (Bu durumda) Allah'ın hidayetine tâbi olan asla sapıtmaz"[18] demektedir.

Âlemin kıdemi konusundaki görüşlerine baktığımız zaman, İbn Bacce'yi genel tasnifte Aristo'cu kanata yerleştirmek mümkün. Ne var ki, ay-altı ve ay-üstü varlıkların hareketlerine ilişkin geliştirdiği düşünceleriyle Sicistani'nin görüşleriyle büyük bir benzerlik içindedir. İbn Bacce'ye göre, müfret (tekil) olaylara bağlı ve mutlak olmak üzere iki hareket vardır.

17 M. Sagir Hasan el-Ma'sumi, Agy., II, 140-141.
18 M. Sagir Hasan el-Ma'sumi, Agy., II, 143.

Kuşun uçması, araçların sürülmesi, hayvan ve insanların yürümesi, birinci kategoriye giren hareketlerdir. İkinci kategoride olan hareketler ise başlangıçları ve sonları olmayan sürekli (daimi) hareketlerdir; örneğin aletleri iten kuvvet, yıldızları, felekleri döndüren kuvvet vb. Bu tür hareketler sürekli olmalarından dolayı şerefli ve yücedirler. Bu düşünce daha sonraları İbn Tufeyl'de de tekrarlanacaktır. Bu, sürekli olan hareketler de, dairevi ve düz olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Bacce burada varlığın kozmik düzenini genel bir ilke içinde düşünen geleneksel İslam astronomisini ilgilendiren feleklerin ve gök cisimlerinin uzaydaki hareket şekillerini geometrik olarak çizmiş ve gezegenlerin yörüngeleri üzerinde durmuştur.

İbn Bacce, sonlu yani fasit varlıklar üzerinde dururken bunlarda üç suret tespit etmiştir. Özellikle insan tipi varlıkların ortaklaşa özelliklerini, niteliklerini ifade eden Genel Ruhi Suret; buna Aklî Suret de denebilir. İnsan olarak her ferdin kendi özel tip ve karakterini ifade eden Özel Ruhi Suret; buna şahsiyetlerin fertlerine göre değişip farklılık gösterme olayı da demek mümkündür. Son Cismanî Suret de, biyolojik ve fizyolojik bir özelliktir ki, herkesi diğerinden ilk bakışta kendine özgü bu dış özellikle tanıyabilir, ayırabiliriz.[19]

İbn Bacce'de üzerinde sıkça durulan Faal Akıl ve Feleklerin Akılları düşüncesi Farabî ve İbn Sina'nın "feyz" teorisine dayanır. Ona göre ayaltı âlem ve içindeki olaylar sınırlı ve sonludur. Her birinin bir başlangıcı ve sonu, itici güç ve dindirci, söndürücü etkeni vardır. Çünkü bu âlem, zaten oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) dünyasıdır. Ancak ikinci tip hareketlerin kendini gösterdiği varlık dünyası için aynı özellik ve nitelikleri söz konusu etmez. Bu açıdan, feleklerin ve yıldızların, yani üst-gök cisimlerinin hareketlerinde başlangıç ve son kabul etmez, kendisi de kıdem fikrini benimsemiş izlenimini verir; dolayısıyla haklı olarak Gazalî'nin eleştirisini kendisine de yöneltmek mümkün olur.

Felsefesi son tahlilde insanın Allah'a ulaşmasını öngören ve bunun mümkün yöntemlerini geliştiren İbn Bacce, çoğu araştırıcıya göre, gerek Faal Akılla ittisal, gerek Münzevi Adam teorisi ve dünyevi basit yararları

19 Prof. İ. Agah Çubukçu, *İslâm Felsefesi Hakkında Araştırmalar*, s.61-62.

sağlayan tabiat ilimlerini hikmetten daha aşağı seviyede düşünmesi onu bir tür "aklî tasavvuf" fikrine götürmüştür.[20] Ancak bu değerlendirme yine de tümüyle gerçeği ifade etmiş görünmemektedir. Çünkü her iki düşünüş yöntemi arasında var olan, akıl-sezgi çelişkisi İbn Bacce'nin felsefesinde de varlığını devam ettirmiştir. Ama onun ilk defa Gazalî'ye eleştiri yöneltmiş olması, İbn Rüşd'ü hazırlayan başlıca etkendir. Onun toplum içinde düşündüğü Münzevi Adam ise model olarak İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzan'ı için bulunmaz bir ilham kaynağı olacak, fakat İbn Tufeyl, Hakikat'in Bilgisi'ni arayan insanı toplumdan da tümüyle soyutlayarak ve onu doğrudan ıpıssız bir adada tabiatın kucağına atarak Hakikat'i arayacaktır.

İbn Bacce için Hakikat'e ulaşmak mümkündür. Bu da ancak bilgi ve insani yetenek (meleke)lerin gelişmesi sonucunda Faal Akıl'la İttisal ile gerçekleşebilir. Erdemler ve ahlâkî tutumlar nefsi yüceltirse, bu insanı hayvanî nefse baskın kılar. Kişi toplumdan soyutlanmadan ve fakat bir sosyal çevre içinde yalnız yaşayarak bu derin ruhî tecrübeyi yaşayabilir.[21]

Şu söylenebilir ki, gerek İbn Bacce'nin Münzevi Adam'ı, gerekse İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzan'ı Farabî ile başlayan ve filozofun da peygamber gibi Hakikat'in Bilgisi'ni elde edebileceğini savunan akılcı felsefenin devamı olan temel bir varsayımına dayanmaktadır. Yani tek olan Hakikat'i vahy alan peygamber gibi filozof da kendi aklî-insanî güçleriyle elde edip gerçekliğin bilgisini bize öğretebilir mi? Hiç kuşkusuz bu da, din-felsefe ilişkisini doğrudan tayin eden konunun kendisiyle ilgili anlamlı bir tartışmadır.

Bugünden geriye dönüp bakıldığında İbn Bacce'nin, Münzevi Adam teorisiyle kendisinden önce ve sonra gelen filozoflar geleneğinde ilginç ve kendine özgü bir kişilik profili sergilediği görülür. Kendisinden önce hiç kimsenin erişemediği hakikatlere eriştiği iddiasına gelince, bu iddiayı kendisine yakıştıranlar, görüşleri arasında onları haklı çıkaracak dayanak-

20 Dr. Mahmut Kasım, Age, s.210.

21 Dr. İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, I, s. 50 Hery Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 225 v.d.; Dr. Cavid Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 140-144.; M.Şerafeddin, *İbn Seb'in'in Sicilya Mektupları*, (İstanbul, 1932) Macid Fahri, *Tarih el-Felsefetü'l-İslamiyye*, s. 257 v.d.

lar göstermekte zorlanmazlar. İdeal toplum tasarımı, belli bir mesafeden Eflatun ve Farabî'yi çağrıştırsa bile, yine de orijinal unsurlara sahiptir. Yaşadığı dönemin yaygın halk inançlarını ciddiye almaması ve yer yer onları alaya almış olması her filozofun bir parça içine düştüğü yalnızlığın kendisinin de bir benzerini yaşamasına neden teşkil etmiştir. Ancak şüphesiz onu ilginç kılan yönü, Gazalî'ye yönelttiği eleştiriler yanında, akıl temelinde bir manevî bilgilenme kuramını tutarlı bir sistem içinde ve başarıyla savunmuş olmasıdır. İbn Bacce'nin geliştirdiği felsefi sistemin 17. yüzyılın önemli filozofu Spinoza'ya elverişli bir arkaplan hazırladığı bugün kabul görmektedir.

Altıncı Bölüm

İBN TUFEYL'İN İŞRAK FELSEFESİ

İBN TUFEYL'İN İŞRAK FELSEFESİ



İŞRÂK'IN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİNDE FELSEFE VE TASAVVUF

Batı'da Abubacer diye tanınan İbn Tufeyl,[1] din-felsefe ilişkisini ele aldığı kendine özgü görüşleriyle İslâm düşünce tarihinin ilginç şahsiyetlerinden biridir. Felsefeden başka tıp, şiir ve astronomiyle de yakından ilgilenen İbn Tufeyl, öğrencisi el-Bitruci'nin Kitabü'l-Hey'e adlı kitabının önsözünde yer alan bir kaydına göre, Batlamyus'un astronomiyle ilgili teorisini ciddi anlamda sarsacak bir takım gözlem ve düşünceler geliştirmiştir.[2]

İslâm felsefesi tarihinde İbn Tufeyl, İşrâki bir filozof kabul edilir. Her ne kadar onu Şehabuddin Suhreverdi (Maktûl)'den sonra ele almak araştı-

---

1 Asıl adı Ebu Bekir Muhammed bin Muhammed bin Tufayl el-Kaysî'dir. 1106 yılında Gırnata'da Vadi-i Âş'ta doğdu. Endülüs düşünce hayatının seçkin simaları arasında yer alan İbn Tufeyl, el-Endelüsi, el-Kurtubi ve el-İşbili diye de anılır. Muvahhidi Sultanı Ebu Yakub Yusuf'un özel hekimliğini yaptı. Sultanın vezirliğini de yaptığı kaydedilir. Sultanın zengin kütüphanesinde zamanının büyük kısmını kitap okumakla geçiren İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü Sultana takdim etti. Ünlü kitabı Hayy bin Yakzan 14. yüzyıldan başlayarak dünyanın belli başlı dillerine çevrilen İbn Tufeyl, 1185'de Merakeş'te öldü. (Daha geniş bilgi için bkz. N. Ahmet Özalp, İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, (İstanbul, 1985), s. 7-23 ve Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, İbn Tufeyl, (M.M. Şerif *İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde*) İstanbul, 1990, II, 147-162; M. Fahri, Age., s. 363 vd..

2 el-Bitruci'nin Kitabu'l-Felekiyat adlı eserinin önsözünde geçen bu bilgiden başka, İbn Rüşd de "*Maverau't-Tabia*" adlı eserinde benzer bir bilgi vermekte ve: "İbn Tufeyl astronomi konusunda özel ve seçkin bir görüş geliştirmiş" demektedir. Dr. Mahmut Kasım, *Dirase fi felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 227.

rıcıların genellikle uyduğu bir gelenekse de, felsefi düşüncelerini anlatmak üzere kullandığı kavramlar ve kaynakları bakımından İbn Tufeyl'in İşrâki felsefesi Suhreverdi'nin işrâkiliğinden ayrı bir felsefedir.[3] Suhreverdi, eski İran kültürü ve dinlerinde var olan birtakım felsefi öğe ve kavramları İslâmi normların yardımıyla yeniden yorumlamaya çalışırken Hermes, Eflatun ve Zerdüşt arasında ifadesini yepyeni bir irfan felsefesinde bulan bir uzlaşma ve birleştirme amacını da taşıyordu. İbn Tufeyl'in başta gelen amacı ise, din-felsefe ilişkisine kendine özgü bir zemin aramaktır. Belli başlı kaynakları, başta İbn Sina olmak üzere İmam Gazalî ve Endülüslü büyük filozof İbn Bacce'dir. İbn Tufeyl'in bir yandan Aristo'yu Yeni Eflatuncularla, diğer yandan Gazalî'yi İbn Bacce ile uzlaştırmaya çalıştığı da söylenebilir. Şu var ki, genel felsefesi gözönüne alındığında, onun Suhreverdî ile İbn Sina'nın "Doğu Felsefesi"nde buluştuğunu söylemek daha uygun olur.

Burada önemli olması bakımından İbn Tufeyl'in felsefî romanının kaynakları üzerinde durmakta yarar var. Öncelikle bir felsefî görüş veya iddiayı tahkiye (hikâye veya roman) üslubuyla anlatmak pek eski bir gelenektir. Nitekim Robinson Cruzo'ya ilham kaynağı olmuş Hayy bin

---

3 Kimi araştırıcılar bu iki işraki filozofu aynı ve "tam-benzer" felsefenin iki temsilcisi saymakta o kadar ileri giderler ki, bazan bu bilgi yanlışlıklarına bile yol açar. Sözgelimi Prof. Cavit Sunar, -muhtemelen zuhul eseri olacak- şöyle bir cümle kullanır: "İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin yüksek akılcılık felsefesini esas tutmuş ve onu Suhreverdi ve Şirazi'den de mülhem olarak, İşrak felsefesi haline getirmiştir." (Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 171. Benzer bir değerlendirme için bkz. B. Hüseyin Sıddıkî, Agy., II, 151.) İbn Tufeyl'in Suhreverdi'den mülhem olduğu hemen hemen imkânsızdır. Çünkü onun ölüm tarihi m. 1185 iken, Suhreverdi'nin Selaheddin Eyyubi tarafından katli m. 1191'e rastlar. Bu durumda iki filozofun ölüm tarihi arasında 5 (kimi araştırıcılar İbn Tufeyl'in 1186'da vefat ettiğini söyler) veya 6 yıl vardır. Henri Corbın, *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı kitabında, Suhreverdi'nin felsefesini 36 yaşında iken kurduğunu, mükemmelleştirdiğini kaydeder. Demek oluyor ki bu fark 3 veya 4 yıla iner ki, bunun bir başka anlamı 1189'a gelinceye kadar henüz Suhreverdi'ye tamamlanmış şekliyle bir İşraki felsefe izafe edilemez.
Oysa İbn Tufeyl'in ünlü kitabını tam öleceği senede yazdığını varsaysak bile, henüz son şeklini alamamış, yeterince tartışılıp üzerinde durulmamış Suhreverdi'nin İşraki'liğinden yararlanacağı, üstelik Endülüs'e uzanacak kadar bu felsefenin yaygınlık kazanacağı pek akla yatkın görünmüyor. Doğru olanı şudur: "İbn Tufeyl, İşraki olmakla birlikte ne Suhreverdi'yi ne doktrinini tanımıştır." (N. Ahmet Özalp, Age. s. 11). Kendine özgü kavramsal modeli ile İşrak felsefesi alanında önemli görüşlere sahip olan İbn Tufeyl, eserinin önsözünde bir dostunun isteği üzerine "gücünün yettiği kadar *el Hikmetu'l-Meşrikiyye* ile ilgili açıklamalarda bulunacağını" söyler. Bu konuda filozofumuzun görüşleri için bkz. İbn Tufeyl, *Esrâru'l-Hikmetü'l-Meşrikiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya kısmı, Nr. 4807.

Yakzan'ın da ilk orijinal teşebbüs olmadığını öne sürenler, Huneyn İbn İshak'ın Arapça'ya tercüme ettiği Zü'l-Karneyn ve Kıssatu's-Sanem ve'l-Melek ve Bintuhu adlı bir masalın bu esere kaynaklık ettiğini söylerler. Kimi müslüman müellifler, Kur'ân'da da ismi geçen Zü'l-Karneyn'in Makedonyalı İskender olduğuna kâildirler; bu durumda sözkonusu masalın İskender zamanına atıf olması şaşırtıcı değildir.

Bu masala göre, vezirin oğluyla ilişki kuran bir kralın kızı, doğurduğu kızını denize atar; dalgalar onu ıssız bir adaya sürükler, burada bir ceylan tarafından beslenir. Gelişip güzel bir kız olunca Büyük İskender ona Oreon adasında rastlar. İbn Tufeyl'in romanı ile sözkonusu Grek masalı arasındaki benzerlik bu kadardır. Bediüzzaman Foruzanfer'e göre de, Musa o-Dâra o-Nimrâd adlı eski bir İran masalının Hayy'ın kaynakları arasındadır.[4]

Ancak kuşkusuz bundan çok daha önemli ve ilginç bir görüş, Ayetullah Mahmut Talegani'nin, 19/Meryem: 7. âyetini tefsir ederken verdiği bilgilerdir. Talegani, Hz. İsa Mesih (aleyhisselâm) ve Hz. Yahya (aleyhisselâm)'yı anlatırken, tarihte iki Yahya olduğunu söyler; bunlardan biri Kur'ân'da Hz. İsa'nın çağdaşı olan Hz. Yahya, diğeri de İbn Sina, Suhreverdi ve İbn Tufeyl'e[5] ilham kaynağı olan bir başka Yahya. "Yahya" kelimesinin İbranice ve Arapça'da ortak bir kökenden geldiğini, yaşayan anlamında hayatı karşıladığını söyler. Burada sözü edilen hayat, yüksek bir bilinç hali ve daima kemale doğru ilerlemektir. Talegani'ye göre İbn Sina, Suhreverdi ve İbn Tufeyl'in kitapları, sembolik bir anlatım ve hikâye yoluyla bilgide kemale ermenin yolunda ilerleyen ve başkalarına da bu yolda yürümeyi tavsiye eden aynı kişiyi tasvir eder. Şu var ki bu kişi, uydurulmuş değil, Kur'ân'ın da kendisine -Yahya olarak- işaret ettiği gibi tarihsel ve gerçek bir insandır. Yahya veya Hayy, bu üç kitapta anlatıldığı macerayı gerçekten yaşamıştır.[6]

4 B. Hüseyin Sıddıkî, Agy., II, 152.

5 Ahmed Emin, İbn Sina'nın ve İbn Tufeyl'in iki kitabını Suhreverdi'nin *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye* adlı kitabı ile bir arada yayınlamıştır. Kahire, 1952.

6 S. Mahmut Talegani, *Pertovi ez-Kur'ân*, III, 120-122. Söz konusu tefsiri Türkçe'ye çevirirken dikkatini çekmesi üzerine beni bu bilgiden haberdar eden Kenan Çamurcu'ya teşekkür ederim.

Söz konusu kişinin Hz. İsa'nın çağdaşı Hz. Yahya olması düşünülebilir mi? Kuşkusuz hayır. Çünkü çocukluğu hakkında ayrıntılı bilgilere sahip değilsek bile Hz. Yahya'nın mübarek başının kesilerek şehid edildiğini biliyoruz.[7] Bu durumda merhum ve şehid Ayetullah Talegani'nin tarihsel kişiliği gerçek olan bir başka Yahya (Hayy)'dan söz etmesi hiç de ihtimal dışı değildir. Bir başka açıdan İbn Sina ve Suhreverdi'nin kahramanları ile İbn Tufeyl'in kahramanı arasında önemli benzerlikler olduğunu görüyoruz.

Hapiste iken İbn Sina'nın kaleme aldığı eserinde kendisini de hikâyenin kahramanları arasına katarak, Hayy bin Yakzan adlı yaşlı bir adama rastlar ve bitmeyecek yolculuğunda kendisini de yanına almasını ister. Yaşlı adam bunu reddeder; çünkü kanaatince İbn Sina, sosyal çevresini terkedip böyle bir yolculuğa çıkamaz. Bu anlatımda İbn Sina Nefs-i Natıka (natık nefs), arkadaşları çeşitli duyuları ve yaşlı adam Hayy bin Yakzan, Faal Akıl'ı temsil eder. Hayy, beşer üstü bir ruhu temsil eder; İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise yüce âlemlerin nuru ile aydınlanan tabiî insan ruhunu şahıslaştırır ve bu ruh doğru anlaşıldığında, sözlerini mecazi olarak yorumlamamız gereken Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in nefsine tekabül eder.[8]

İbn Sina'nın Salaman ve Absal hikâyesinde de kişiler birer felsefi semboldür. Bu hikâyede Nefs-i Natıka'yı Salaman, teorik aklı Absal ve binbir hile ve entrika ile tahtı ele geçiren Salaman'ın karısı ise bedeni ve nefsin tutkularını temsil eder. İbn Sina'nın bu alegoriden çıkardığı sonuç şudur: İnsanın başına gelen belalar, ilahi rahmeti davet eder ve kişinin kendi nefsinin istek ve tutkularına karşı güç kazanmasına vesile olur.[9]

Büyük İşrakî filozof Suhreverdi Maktul'ün Hayy bin Yakzan'ı ise, mükemmelliğe ulaşmak için benlikte yolculuğa çıkar, zorlu bir arınma sürecine girer. Yemyeşil sahillerden geçip Kayravan'a varır, burada azgın bir halkla karşılaşır. Üstünde burçlar yükselen bir zindana atılır. Bu durum, Hüdhüd adlı bir kuşun -ki burada Hz. Süleyman'ın Hüdhüd'üne bir gönderme olduğu anlaşılıyor- kendisine bir mektup getirmesine ve

7 Abdülvahap Naccar, *Kasasü'l-Enbiya*, s.440. Bu konudaki âyetler için bkz. Al-i İmran, 35-41; Meryem, 2-15; Enbiya, 89-90.

8 B. Hüseyin Sıddıkî, Agy., II, 150.

9 B. Hüseyin Sıddıkî, Agy., II, 151.

yol göstermesine kadar sürer. Hayy, coşkun dalgalarla boğuşur, Ye'cuc ve Me'cuc seddini aşar, Çin vadisinden Âd ve Semud kavminin harabelerine gelir, Ondört Tabut güzergahından gök cisimlerini müşahade eder, onların ses ve ezgilerini dinler, bulutlarla kaplı ufuklardan mağaradaki hayatın kaynağına iner ve yaşlı bir adama rastlar, ona başından geçenleri anlatır. Yaşlı adam, ona kurtulabilmesi ve ebedî yüceliğe erişebilmesi için tekrar zindana dönmesini tavsiye eder.[10]

İbn Tufeyl'in Hayy'ı ise çok farklı bir tecrübenin insanıdır. O, tabiatla baş başa ve toplumsal, beşerî-kültürel her türlü etkiden uzak bir çevrede Hakikat'in Bilgisi'ni, varlığın sırrını keşfeder; bu vardığı sonuçlar Kur'ân ve Sünnet'in ifade ettiği Hakikat'tir ve bunlar saf aklın kavrayışına açıktırlar. Ancak halk yığınları hem bu bilgilere ulaşamaz, hem de uzak tutulmaları onların yararınadır.

İbn Tufeyl'in önemli bir şeyi amaçladığı muhakkaktır; nitekim ünlü kitabı Hayy İbn Yakzan'ı, "İslâm felsefesi önderlerinden İbn Sina'nın Hikmet-i Meşriki adlı eserinde dile getirdiği bazı sırların açıklanması kendisinden istenmesi üzerine kaleme aldığı"nı belirtir.[11] Ona göre, İbn Sina, aklî muhakeme biçimini Hakikat'in Bilgisini elde etmede tek geçerli yöntem kullanmaktan çok, sözünü ettiği durumlarda Allah'ı arayanların "zevk ve coşku yolu" ile ulaştıkları aşamaları gösteren bir filozoftur. Yoksa onu salt Meşşaî bir filozof olarak ele aldığımızda Aristo ve Farabî gibi, İbn Sina'nın eserleriyle gelen felsefenin bu amaç için yeterli olduğunu sanmak yanlıştır. Hatta riyazi ilimlerle uğraşanlar bile yetkin gerçekliğe ulaşamazlar. Nitekim, Endülüs'te felsefe ve mantık yaygınlık kazanmadan evvel, bir takım seçkin insanlar ömürlerini matematik öğrenmekle geçirdikleri, sonra gelenler buna mantık öğrenimini ilave ettikleri halde yine de Hakikat'e ulaşabilecek düzeye yükselmemişlerdir.[12]

İbn Tufeyl, varlığın aşkın birliğine ve bu birliğin arayışa konu olan hakikatine ilişkin iki tür bilgiden söz edip felsefecilerin bu alandaki yetersizliklerini böylece anlattıktan sonra, Sufiler'in temsil ettiği bilgi türü

10 S. Mahmut Talegani, Agy., III, 122.
11 İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 27-28.
12 İbn Tufeyl, Agc., s. 36.

hakkındaki düşüncelerini açıklar. Felsefecilerle mukayese edildiğinde Hakikat'in Bilgisi'ni elde etmede Sufiler'e öncelik tanıdığı anlaşılan filozofumuz, buna rağmen belli başlı Sufi otoriteleri de açıkça eleştirmekten çekinmez: "Bu hale ulaşan kimselerden bilgide derinleşmeyenler hadlerini aşarlar ve akılla bağdaşmayan, dinin dış yüzüyle (zâhir) uyuşturulması mümkün olmayan kimi iddialarda bulunurlar. İşte bu nedenle kimisi "Kendimi tesbih ederim, benim şanım ne büyüktür" (Bayezid-i Bistami), kimisi "Ben Hakk'ım" (Hallac-ı Mansur), kimisi "Cübbemin altında Tanrı'dan başkası yoktur" (Cüneyd-i Bağdadi) gibi sözler, özel deyimiyle şatahat, sarf etmişlerdir."[13]

İbn Tufeyl'e göre Gazalî, bu yüksek makama erişmekle birlikte ilimlerdeki yetkinliği sayesinde kendini bu sözlerden korumasını bilmiştir. Ancak Gazalî'de bir takım çelişkiler, birbirini tutmaz sözler tespit edilebilir. Bir yerde küfrü gerektirdiğini söylediği bir şeyi başka bir yerde mubah kılar. Tehafüt adlı kitabında cismani haşr'a (ölümden sonra bedensel dirilme) ilişkin görüşlerinden dolayı felsefecileri tekfir ederken, Mizan adlı kitabının başında felsefecilerin bu konudaki görüşleri ile sufilerin görüşlerinin benzerlik gösterdiğini, Munkız'da ise kendi inançlarının tasavvuf önderlerinin inançlarıyla uygunluk içinde bulunduğunu söyler.[14] Gazalî'nin Cevahir, Makasidu'l-Üsna ve Kitabu'l-Mişkat adlı kitapları konusunda da eleştirici düşünceler sergiledikten sonra İbn Tufeyl, bu anlattıklarından dolayı yine de Gazalî'nin içinden çıkılamaz dipsiz bir kuyuya düştüğü vehmine kapılmamak, Gazalî'yi Allah'ın zatı konusunda çokluğa inanmış olmakla suçlamamak gerektiğini vurgular. Aksine Gazalî mutluluğun en yüksek düzeyine ulaşmış, onurlu ve kutsal mertebelere erişmiştir. Bundan kimsenin kuşkusu olamaz.[15]

Felsefi öğretiyle mukayese edildiğinde İbn Tufeyl'in Sufi öğretiye belli bir öncelik tanıdığına yukarıda işaret etmiştik. Bu iki bilgi edinme biçimi arasındaki önemli farkı anlayabilmek için onun kullandığı bir örneği biz de kullanalım. Akıl, zeka gücü ve duyu organları sağlam, fakat anadan doğma

---

13 İbn Tufeyl, Age., s. 28-29.
14 İbn Tufeyl, Age., s. 39-40.
15 İbn Tufeyl, Age., s. 41.

iki gözü kör bir adam düşünelim: Bir kör, içinde doğup büyüdüğü şehrin bütün sokaklarını, camilerini, han ve hamamlarını, hatta belli başlı insanlarını tam anlamıyla bilip tanıdıktan sonra gözleri bir gün aniden açılıverirse, körken tanıdığı ve bildiği şeyler ile gözleri açıldıktan sonra gördüğü şeyler arasında salt bilgi açısından hiçbir farklılık bulmayacaktır. Çünkü her şey eskiden bildikleriyle tamı tamamına uygunluk içindedir: Fakat bu yeni durumda kendisinde biri diğerine bağlı iki şey duyar: Birincisi, bu yeni bilginin öncekinden daha "açık" olması; ikincisi de, bu bilgi nedeniyle büyük bir "tad ve zevk" almasıdır. İşte ikinci bilgi aşamasına ulaşamayan, bilgiyi akıl yürütmeler, çıkarsamalar yoluyla kazanan kimselerin durumu, anadan doğma körün görmezlik (körlük) dönemindeki durumuna benzer.

"Aralarını ayırmaya ve ayırımlarını belirlemeye çalıştığımız düşünür ve felsefecilerin kavrayışı ile sufilerin kavrayışından birincisiyle fizik evrene, ikincisiyle fizikötesine ilişkin kavrayışlar anlatılmak istenmemiştir. Çünkü bu iki bilgi arasındaki ayırım açıktır ve aralarında hiçbir benzerlik yoktur. Bu iki kavrayış biçiminden amacımız her ikisinin de aynı soruna, yani fizikötesine ilişkin bilgileridir. Bu her iki bilginin gerçek ve doğru olmaları bakımından bir benzerlik ortaya çıksa bile, yine de birbirinden ayırdedilmesi zorunludur."[16]

İbn Tufeyl, sonunda kendisinin de ikinci bilgi türünü, diğerlerine oranla daha üstün görüp seçtiğini belirtir: "Eğer zevk ve müşahede ehlinden olmayı seçerek Allah ile huzur aşamasına ulaşmış ermişlerin yaşadığı durumu istersen, yapacağın şey onları izlemek ve görmektir. Yoksa o gerçekliği olduğu gibi yazıya dökmek mümkün değildir."[17]

Bu yaklaşım doğal olarak Hakikat'in Bilgisi'ne ilişkin farklı anlatım biçimlerini ortaya çıkarır. Çünkü Hakikat'in alanı olabildiğince geniştir. Onu herkes ancak anlayabildiği kadar anlatabilir. Ve daha çok Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşan "varlığı makamın bilgisini bir takım simge ve göstergeler yoluyla dile getirmekten başka bir çözüm bulamaz." "Çünkü Muhammedî yasalar sırların açığa vurulmasını yasaklamıştır."[18]

---

16 İbn Tufeyl, Agc., s. 32-33.
17 İbn Tufeyl, Agc., s. 34-35.
18 İbn Tufeyl, Agc., s. 35.

İbn Tufeyl roman kahramanlarını seçerken, her birini farklı bir bilgi mertebesini temsil edecek şekilde düşünmüştür. Issız adada Hakikat'i arayan Hayy filozofu, Absal sufiyi ve Salaman kurallara bağlı din alimi tipini temsil eder; şu var ki, her üçü de (felsefe, tasavvuf ve şeriat), aynı ezelî Hakikat'in değişik versiyonlarıdır. İnsani yetenek, algı ve kavrayış düzeyleri ile bunlara bağlı ifade biçimlerinin değişmesi, birden çok hakikat olduğu anlamına gelmez; tam aksine varlıktaki Bir (ve birlik) ilkesine çok sayıda yollar izlenerek ulaşılabileceği gerçeğini gösterir. Her biri Hakikat'e birer gönderme olan farklı anlatımlar ve bunlara bağlı teşekkül eden fırka, mezhep ve ekoller, kendilerini mutlaklaştırıp çatışmalara yol açmadıkça evrensel düzeyde zengin bir çoğulculuk gelişir, böylelikle herkesin önüne kendi yetenek ve zevkine uygun seçenekler konulmuş olur.

Kaynakları arasında yer alan İbn Bacce'den söz etmeyi ihmal etmeyen İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin geliştirdiği felsefenin düşünme ve akıl yürütmeye dayandığını, İbn Bacce'nin kendisinin de bu düzeye vardığını, ne var ki orada kalıp daha yükseklere çıkamadığını söyler. İbn Tufeyl'in sözünü ettiği bilgi ise İbn Bacce'nin ulaştığı düzeyin çok üstündedir; ikisi aynı şey olsa bile, gözle görmek başka, dolayımlı olarak edinmek başkadır.[19]

İbn Bacce'ye yetişmediğini ve onu görmediğini belirten İbn Tufeyl, "Onu aşan, ondan daha sağlam bir düşünceye ulaşan kimse yoktur", der; ama taşıdığı büyük bilgi hazinesini kendisiyle birlikte toprak altına götürdüğüne fazlasıyla hayıflanır. İbn Tufeyl, bir bakıma İbn Bacce'nin "Münzevi Adam" teorisini geliştirme iddiasını taşır. Biraz sonra bunu daha geniş bir çerçevede görmeğe çalışacağız.

Din-felsefe ilişkisinin özellikle Nübüvvet konusu etrafında Farabî'de gerçek yoğunluğunu kazandığını daha önce görmüştük. Hayy bin Yakzan adlı kitabına yazdığı girişte İbn Tufeyl, Farabî'yi sert bir dille eleştirir. Kendisine ulaşan kitaplarının çoğu mantık üzerine olduğunu belirttikten sonra felsefeye ilişkin kitaplarında sayısız kuşkular olduğuna dikkati çeker. Ona göre Farabî'nin düşünceleri arasında açık bir çelişki gözlemlenebilir. "Medinetu'l-Fazıla" adlı kitabında kötü ruhların öldükten sonra ebedî ola-

19 İbn Tufeyl, Age., s. 30.

rak acılar içinde kalacaklarını söylerken "Siyasetu'l-Medeniye"de bunların yokluğa karışacaklarını, ancak yetkin ruhların sürekli olacaklarını söyler. İbn Tufeyl, Farabî'nin ahlâk görüşünü aktarıp insani mutluluğun yalnız bu dünya yurduna özgü olduğunu söylemekle temelsiz bir görüşe kapıldığını, hurafeye düştüğünü açıklar. Çünkü iyinin de, kötünün de sonu yokluksa, bu bütün yaratılmışları Allah'ın rahmetinden umutsuzluğa düşürmektir ki, bu bağışlanamaz bir yanlışlıktır.

İbn Tufeyl'in Farabî'ye en sert eleştirileri yönelttiği konu peygamberlik hakkındaki inancıdır. Farabî, peygamberliği yalnız tahayyül (imgeleme) gücüne özgü bir iş olarak nitelemiş, felsefenin nübüvvetten daha üstün olduğunu söylemiştir. Bu, İbn Tufeyl'e göre asla kabul edilemez bir görüştür.[20]

İbn Tufeyl, gerçek bir İşraki filozoftur. Ve daha önce de değindiğimiz gibi başta gelen ilham kaynağı İbn Sina'dır. İbn Sina'yı, Aristo'yu yorumlayan, açıklayan biri göstermekle birlikte Şifa adlı ünlü kitabının mantık bölümüne dayanarak temelde İbn Sina'nın kendi anlayışının Aristo'ya muhalif olduğunu açıklar ve gerçeği arayanlara İşrakiye felsefesi üzerine yazdığı esere başvurmalarını tavsiye ettiğini söyler. İbn Tufeyl şunu açıkça itiraf eder: "Bizim elde edebildiğimiz bilgi, Gazalî'nin ve İbn Sina'nın eserlerini inceleyerek, birbirleriyle karşılaştırarak, daha da açmaya çalışarak ve bunlara günümüzde çıkan görüşleri ekleyerek edinebildiğimizdir."[21]

İbn Tufeyl, önce düşünme yoluyla belli bir bilgiye ulaşır, sonra müşahede yoluyla belli bir zevke varır. Amacı, daha yüksek aşamalara ulaşmak, kendisinden bilgi isteyenleri taklitçilikten kesin bilginin doruklarına, düşünce ve akıl yürütme alanından "şühûd" âlemine ulaştırmak ve gördüğü şeyleri göstererek onların bilgisini kendi bilgisine bağımlı olmaktan kurtarmaktır.

Endülüs'te görkemli ve özgün bir İşraki felsefe kuran İbn Tufeyl'in çeşitli kaynaklarda şiir ve astronomiye ilişkin risalelerinden, çalışmalarından söz edilmekle birlikte bize kadar ulaşan tek eseri Hayy bin Yakzan[22]

---

20 İbn Tufeyl, Age., s. 37-38.

21 İbn Tufeyl, Age., s. 42.

22 "Diri oğlu Uyanık" anlamına gelen Hayy bin Yakzan bu addan başka "Tabiat Adamı",

adlı ünlü kitabıdır. Felsefi görüşlerini bir olayı hikâye ederek anlatma yolunu seçen İbn Tufeyl'in bu kitabı, 14. yüzyıldan itibaren belli başlı bütün dünya dillerine tercüme edilmiş olup, gerek felsefi içeriği gerekse edebiyat alanında getirdiği anlatı-roman hüviyetiyle Avrupalıları derinden etkilemiştir. Dünyada "felsefi romanın olduğu kadar Robinsonad adasal roman türünün önemli bir örneği" olduğunda kuşku yoktur.[23] Kimi araştırmacılar, isim benzerliğinden başka İbn Sina'nın Hayy bin Yakzan'ı ile İbn Tufeyl'in aynı adlı eseri arasında bir ilişki görmüyorsa da, yukarıda da göstermeğe çalıştığımız gibi, gerçekte felsefî içerik bakımından da esaslı bir benzerlik olduğu görmezlikten gelinemez. İbn Tufeyl, İbn Sina'nın aynı adlı kitabından ilham alırken, Absal ve Salaman adlı risalesinde ismi geçen "Absal" ve "Salaman"ı da kendi Hayy bin Yakzan'ı için ikinci ve üçüncü kahraman kişiler seçmiştir.[24]

İbn Tufeyl hakkında bu genel bilgileri verdikten sonra, onun felsefesini daha yakından görmeğe gelmiştir sıra. Onun felsefesinin özünü kavramak kuşkusuz Hayy bin Yakzan'ın felsefi-sufi kimliğini tanımakla mümkündür.

VARLIĞIN DOĞASINDA HAKİKAT ARAYIŞI

Evet, İslâm düşünce tarihinde, genelde İşrakilik'te ve özelde İbn Tufeyl'in felsefesinde Hayy bin Yakzan'ın gerçek anlamı ve yeri nedir? Bize bu sorunun cevabını, doğrudan kurgu-roman şeklinde Hayy'ın başın-

---

"Kendi Kendine Felsefe", "Ruhun Uyanışı" ve "Esrar-ı Hikmet-i Meşrıkıyye" adları ile de anılır. 1923 yılında Babanzade Reşit tarafından Osmanlıca çevirisi yapılan ve Mihrab dergisinde yayınlanan bu kitap en son N. Ahmet Özalp tarafından "Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni" adı altında Türkçe'ye çevrilip yayınlanmıştır. (İnsan Yayınları, 1985). Ayrıca bkz. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, (Matbaa-i Amire, 1299, Süleymaniye Kütüphanesi, Abdulgani Ağa, eski kayıt, No: 200).

23 Batıya yaptığı derin felsefi ve edebi etkisi için daha geniş bilgi. Bkz. N. Ahmet Özalp, Age. s. 7-23; B. Hüseyin Sıddıkî, Agy., II, 158.

24 Bu konuda şöyle der İbn Tufeyl: "İstediğin bilgileri Hayy bin Yakzan adını verdiğim bir hikâye aracılığı ile iletmeye çalışacağım. İbn Sina'nın insanları yola girmek için isteklendiren, özendiren, akıl ve zeka sahiplerine ibret veren "Hayy bin Yakzan" ile "Salaman ve Absal" adlı mesellerinden ilham alarak kurduğum bu hikâyeyi iyi izlersen Yakzan oğlu Hayy ile birlikte istediğin gerçeklere ulaşabilirsin." (Age., 43).

dan geçen olağanüstü olaylar, kısaca onun hayat hikâyesi verebilir ancak.

Endülüs'lü İşraki filozof, Hayy'ın başından geçen olayları anlatmaya onun dünyaya geliş biçimi üzerine geliştirdiği varsayımlar üzerinde -bugün için de anlamlı olan- açtığı iki tartışma ile başlar.

İbn Tufeyl'in Hakikat arayışına çıkan roman kahramanının yeryüzü üzerinde varoluş biçimini içeren iki varsayımdan birine göre Hayy, Ekvatorun altında Hint adalarının birinde anasız-babasız ve bir takım tabii şartların özel yollarla bir araya gelişiyle varolmuştur. İkinci varsayım ise, geleneksel anlatımlarda ve dinlerde çoğunlukla ittifakla savunulduğu gibi Hayy'ın bir anne ve babadan dünyaya geliş hikayesine dayanır. Bazı araştırıcıların düşündüğünün aksine, bol miktarda Kur'ânî motifin kullanıldığı bu ikinci varsayımın, kendinden türemeye -bir tür evrime- dayanan birinci varsayıma göre İbn Tufeyl'in tercihi olduğu anlaşılır.[25]

Birinci veya ikinci varsayımı da tercih etmiş olsa, İbn Tufeyl'in İşraki felsefesini bize anlatmağa yarayan, konunun asıl çerçevesi, Hayy'ın daha aylık bebek iken adada başından geçmeye başlayan "olağanüstü" ve tabii "gerçek-dışı" olaylardır.

Başlangıçta onu yavrusu sanarak anneliğini üstlenen ceylanla olaylar başlar. Yırtıcı hayvanların olmadığı, fakat başta insan olmak üzere diğer canlıların yaşaması için son derece elverişli tabiî şartlara sahip olan bu ıssız

---

25 Sözgelimi H. Ziya Ülken, insanın yaratılışında İbn Tufeyl'inl iki varsayımdan birincisini tercih ettiğini, Hayy'ın adada topraktan mayalanarak sıcak, soğuk, ıslaklık ve kuruluğun birbirine karışmasıyla meydana geldiğini söylediğini öne sürüyor. Bkz. H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 215. Bu iddia tümüyle doğru değildir. Çünkü, Hayy'ın başından geçen olayların bütünü, onun yaşadığı adaya, annesi tarafından bir sandığın içine konularak suya bırakıldığı şehirden Absal'ın gelmesinin yanısıra en önemlisi birinci varsayıma dönerken kullandığı hakim motifler filozofun "yaratılış"tan yana olduğunu göstermeğe yeter. H. Ziya'nın, birinci varsayıma dönüşü, onun tercihi anlamına yorumlaması bir hatadır. Çünkü İbn Tufeyl"inl birinci varsayıma dönüşünden amacı, ruh'un beden'e girişini, ilahî bilgi, nur ve gerçeklikleri kabul edebilecek yüksek seviyelere gelişini adeta ilk insan Âdem'in topraktan yaratılışından yola çıkarak anlatma, bu arada tabiat felsefecileri ile bu düşünce arasında uzlaşma kurmak amacıyla bilinçle kullandığı bir malzemedir. Asıl ele aldığı konu açısından yine de bu meselenin İbn Tufeyl için hayati bir önem taşımadığı onun şu sözlerinden anlaşılıyor: "Yakzan oğlu Hayy'ın ortaya çıkışı üzerine iki varsayım olduğunu belirtmiştik. Buraya kadar bu iki varsayımı sergiledik. Bundan sonrası için bütün filozoflar aynı görüşte birleşmektedirler". İbn Tufeyl Age., s. 61.

adada anne-ceylan yavru-Hayy'ı iki sene bereketli sütüyle besler. Ceylan'ın koruyucu ve şefkat dolu kucağında yetişen Hayy, zamanla annesini taklid eder, onun gibi sesler çıkarır; ancak insan yaratılışının sahip olduğu özellikler ve yeteneklerle fazladan diğer hayvanların ve kuşların seslerini, kendi aralarında anlaşma tarzlarını öğrenir. Burada Süleyman (aleyhisselâm)'ın kuşların dilini bilmesi motifine dikkat edilmelidir. Ama Hayy, zamanla hayvanlarla kendisi arasında temel bir ayırım olduğu bilincine varır, onları daha yakından gözlemler, çevresi üzerinde düşünür. Âdem (aleyhisselâm)'ın cennetteki motifine uygun olarak onda ilk uyanan insanî-temel duygu "utanma" olur ve avret yerlerini örtme gerektiğini düşünerek onlardan farklılaşır. Yedi yaşına geldiğinde çevresinin kendisine sunduğu tabii malzemeleri kullanmayı öğrenir; sözgelimi sarmaşıklardan kuşak, ağaç dallarından sopa yapar, ellerini daha maharetle kullanır, becerilerini arttırır.

Anne-Ceylan yaşlanıp güçten düşünce Hayy, artık onu beslemenin, ona bakma sırasının kendisine geldiğini "akl" eder ve ona bir süre bakar. Ama kuşkusuz bu küçük yaşında onu sarsan en büyük olay, Ceylan'ın ölümü olacaktır. Ceylan ölünce annesini kaybetmiş bir öksüzün derin psikolojik sarsıntısı içinde ne yapacağını bilemez. Ancak hemen toparlanıp Ceylan'ın ölü vücudunu araştırmaya girişir, onu hareketten kesen şeyin ne olduğunu öğrenmeye koyulur. Amacı, hasta sandığı Ceylan'ı iyileştirmek iken, ölüm denen o müthiş gerçekle karşılaşır ve bu, onu canlılara can ve hareket veren temel-neden fikrine götürür. Hayy, can'ı veya ruh'u keşfettikten sonra, salt cisim ve madde olan beden gözünde tümden değerini kaybeder. Demek oluyor ki, bedene güzelliği, canlılığı veren bedenin kendisi değil, kendince kalb'te olan, ama bedeni terkedince her şeyi de beraberinde alıp götüren şeydir. Zamanla can'a karşı değerini iyiden iyiye kaybeden cisim leş olur, üstelik kokuşur. Bu sırada Hayy'ın imdadına kavga eden, sonra biri diğerini öldürüp toprağı eşeleyerek öldürdüğünü çukura gömen iki karga yetişir. Bu, motif de Kur'ân'da zikredilen Âdem'in iki oğlu (Habil-Kabil) motifine ve iki karga olayına uygundur. Hayy, gözlemlerine devam ederken, bütün canlı varlıklarda ve annesi-Ceylanda olan şeyin ne olduğunu düşünmeye başlar. Bu, her hayvan ve bitki türünün çok sayıda bireyleri ve türevleri vardır, fikrini uyandırır onda. Şu halde kendisi de bireylerden oluşan bir türden başkası değildir.

Dış dünyada olup-bitenleri gözlemler ve deney yoluyla tanımaya çalışırken, onun insani düşünce ve bilgi ufkunu kökten geliştiren bir başka olay da, adanın ormanlık kesiminde -muhtemelen yıldırım düşmesi sonucu olmalı- bir yangının çıkması ve Hayy'ın ateşi ilk defa görüp tanımasıdır. Ateş ona inanılmaz bir güç olarak görünür. Çeşitli yöntemlerle ateşle giriştiği ilişki sonucunda onun hem yakıcı, hem ısıtıcı ve hem aydınlatıcı olmak üzere üç özelliğini keşfeder. Ateşi, söndürmeden devam ettirmenin yollarını öğrendikten sonra, günün birinde kıyıya vurmuş cansız bir balığı içine atınca etin olağanüstü bir lezzet kazandığını da öğrenir. Böylelikle ateşin dördüncü bir işlevini öğrenmiş olur. Bu olay, onun çeşitli hayvanları avlayıp -tabiî kendince yenebilecek olanları- ateşte pişirme düşüncesine götürür. Kültürel antropoloji bakımından İbn Tufeyl'in toplayıcılığı avcılıktan önceye aldığını gösterir bu olay. Hayy'da ateş, korku yanında hayranlık ve sevgi duygularını da uyandırır. Ama onun ateşle giriştiği ilişki, Hayy'da "ısı ve sıcaklık" kavramının canlılarda ki "can" ile "ateşteki nitelik" arasında dolaylı bir bağ kurulmasına yol açar ki, bu hayvanlarda gördüğü ve onlara canlılık katan sıcak şeyin ateşteki sıcaklıkla benzerlik kurmasının da temel nedenidir. Sonunda hayvanlar üzerinde yeni bir gözlem yapmağa başlar; hayvanların diğer organlarını, bunların durum ve düzenlerini, nicelik ve niteliklerini, canlılıklarını sürdürebilmek için kalbteki "sıcak" buhardan yararlanma biçimlerini, gövdede kaldığı sürece nasıl kaldığını ve belli bir süre için tükenmediğini araştırmağa girişir. Yirmi yaşına geldiği zaman, hayvansal ruh başta olmak üzere bu türden epey bilgi edinmiş olur.

Hayvanları bu tabiatın canlı ortamında çok yönlü deney ve gözlemlerde bulunarak araştırırken, Hayy, onlardan daha üst bir aşamada yararlanmayı öğrenir; hayvanların derilerinden ayakkabı ve elbiseler yapar, kıllarından ipler, halatlar elde eder. Hayvanlar üzerindeki araştırma ve çalışmaları, çok geçmeden onları evcilleştirme düşüncesini doğurur onda. Hatta hayvan boynuzlarını ateşte kısmen eriterek ya da yontarak aletler, silahlar elde etmeyi öğrenmek de onun vaktini almaz.

Hayy'da bu aşamada doğacak temel düşünce bütün canlılarda varolan görünmeyenin birliğidir. Hayy'ın gündelik hayatını düzene koyup da

teorik araştırmalarını gözlem ve deneylerle birleştirince, olmakta ve bozulmakta olan (kevn ve fesad) maddi tabiatın varlık dünyasını, hayvan, bitki, maden, taş ve toprakları, bunların türlerini ve niteliklerini daha yakından ve bir takım sonuçlara varmak amacıyla araştırmağa başladığını görürüz. Artık Hayy'ın gözünde bütün nesneleri özgün kılan, birbirinden ayıran özelliklere baktığında evren sayılamayacak çoklukta yeni bir tezahüre kavuşur. Paradoksal bir şey, ama doğru: bir yanda birlik, öte yanda çokluk, yani kesret'te vahdet. Ancak varlıklar, yalnızca etkilerinin ayırımıyla birbirlerinden farklılaşıyorlardı. Kendi organları, çokluk olmakla birlikte, insani-ruh denen bir özde birlikte asıl ifadelerini bulmuyorlar mıydı? Bir adım daha atınca, türlerin bireyleri, iç ve dış yapıları, duyum ve davranışları bakımından benzeşiyorlardı. Ama türlerin bireylerinde ayrı ayrı bulunan ruh, aslında tek bir ruhun parçalarından başka birşey değildi. Adeta değişik kaplara bölünen aynı su gibi, ruh da ayrı yüreklere dağılmış gibiydi. Şu halde ruha ilişkin çokluk, bulunduğu yerin çokluğudur.

Hayy, tüm hayvan türlerini tek bir ruha indirgedikten sonra, bu sefer gözlemlerini bitkiler üzerinde sürdürmeğe koyulur. Sonunda bitkilerde de tıpkı hayvanlarda olduğu gibi ortak bir ruhun varolduğu sonucuna varır. Ancak burda da durmaz ve bu sefer iki cinsi birlikte düşünmeye başlar. Görür ki, bitki ve hayvanlar arasında ortak bir nitelikte ifadesini bulan bir birlik vardır; ama bu nitelik hayvanlarda belli bir yetkinlik kazanmışken, bitkilerde daha düşük bir düzeyde kalmıştır.

Hayy, deney, gözlem, akıl yürütme, karşılaştırma (kıyas) ve mantıksal çıkarımlara dayalı araştırmalarını ve düşüncelerini burada kesmeyerek cansızları da araştırma konuları arasına katar. Bir uzama sahip olan cisimler, soğuk, sıcak, renkli ve renksiz gibi bazı özellikleriyle yani nicelikleriyle birbirlerinden ayrılıyorlar. Ama aralarında sürekli bir değişme ve dönüşme de bulunmaktadır. Ancak, "bitki ve hayvanları ilk bakışta kendiliklerinden kaynaklanıyor gibi görünen söz konusu eylemlerden soyutlayarak düşününce onların da sonuçta bir tür nesne oldukları" görülür. Bu, nesnelerin gerçekte tek bir varlık oldukları sonucunu doğurmaz mı? Demek oluyor ki tüm nesneler birdir. Aralarında hareket türünden farklılık varsa bile, bu özellik onların cisimliliklerinden değil, ilave-artık bir nitelikten kaynakla-

nıyor olmalıdır. Bunun yanında her cisim kendine ait (özgü) bir biçime (form-suret) sahiptir. İbn Tufeyl'e göre Hayy'ın cisimlerin biçimlerine ilişkin vardığı bilgi, akledilebilir varlık dünyasında ulaştığı ilk bilgidir. (Aristo'ya gönderme olabilecek bir düşünce). Hayy, çok geçmeden madde kavramını da keşfeder ve her cismin madde ve biçim (form-suret)'in birleşmesinden meydana geldiğini anlar. Madde hiç değişmediği halde, form sürekli değişmekte, kendine özgü etkilerle kendini göstermektedir.

Hayy'ın bu deney, gözlem, akıl yürütme ve çıkarsamalar yoluyla vardığı en önemli sonuç kuşkusuz Allah fikrine ulaşmasıdır. Hayy, şimdiye kadar bir bakıma zaruri bilgilerle bu sonuçlara varmıştı; ama aslında yaptığı kesin ve kapsamlı gözlemler, tekrar etmekten bıkmadığı deneylerde onun bu sonuca ulaşmasında önemli pay sahibidir. Nihayet şu gerçeği kesin olarak kavramıştı ki, her yaratılmış olan için bir Yaratıcı Varlığın bulunması kaçınılmazdır. O güne kadar bütün öğrendiklerini bu bilgi ışığında yeniden gözden geçirince, bunların tümü de sonradan olan (muhdes) şeyler, yaratılmış varlıklar (mahlûk) ve nesneler olarak ortaya çıkar. Şu halde bunları kesin olarak yaratan Aşkın Bir Güç vardır. Bu arada suret-form ile ilgili görüşünü yeniden ele alınca bütün biçimlerde ulaştığı aynı sonuca göre, önceleri biçimden kaynaklanır sandığı etkilerin gerçekte biçimden değil, biçimi bir araç gibi kullanan bir Varlığın eseri olduğunu anlar. Bu Varlık aşkındı, ilk nedendi, temel ilkeydi ve zorunluydu. (İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücud tanımına bir gönderme).

Yaşı 28'e geldiğinde, Hayy için artık bundan sonra bu Zorunlu Varlığı tanıma isteğinden başka daha önemli bir şey kalmamış gibiydi. Tabii henüz duyulur dünyadan kopamadığı için bu varlığı duyularla tanımayı tasarlıyordu, üstelik "bir" veya daha "çok" mu olduğunu da kesin olarak bilemiyordu.

***

Hayy İbn Yakzan'ı, Yaratıcı Özne (Fail) veya Mutlak Varlığı uzayı dolduran kozmik olaylarda aramaya iten neden, gözlediği sonlu, sınırlı ve üç boyuta sahip cisimler dünyasının yetersizliğidir. Ne var ki, Hayy, daha ilk gözleminde gök cisimlerinin de üç boyutlu özelliğini tespit etmiştir. Öyleyse bir uzama sahip olan her şey bir cisim olduğuna göre, yıldızlar

ve felekler de birer cisimdir. Ama bu arada akıl gücüyle Yaratıcı Varlığı bulmanın imkânsız olduğunu anlamakta gecikmeyen Hayy, sonunda bu büyük gök kubbeyi içindeki bütün varlıklarla bir canlı organizma saydı. "Bütün gökler içerdikleriyle birlikte bağımsız bir özneye muhtaç tek bir şeydir."

Hayy'ın başından geçen olağanüstü olayları büyük bir ustalıkla anlatan İbn Tufeyl'in bize hikâyenin bu aşamasında, din-felsefe ilişkisinin İslâm düşünce tarihinde kazandığı anlamla yakından bağlantı halinde gösterdiğimiz âlemin kıdemi yani evrenin öncesizliği sorunu üzerindeki görüşlerini anlatma fırsatını verir. Soruyu açıkça şöyle koyar: "Acaba evren yoktan mı varolmuştu, yoksa öncesiz (kadim) miydi, yokluk kendisini hiç öncelememiş miydi?"

İbn Tufeyl, Hayy'ın düşünce sürecinde açık bir tercih yapmaktan kaçınır. Her iki görüşün de güçlüklerini anlatırken, sözgelimi evrenin yaratılmamış ve öncesiz olduğunu savunan Aristo'cu görüşün açmazlarını şöyle gösterir: Evren, sonradan varolan, açıkça yaratılmış olan varlıklardan tümüyle arınmış olmadığına göre, yaratılmışlıktan arınmayan bir varlığın yaratılmışlardan önceliğini düşünmek de saçmadır. Şu halde "yaratılmışlar üzerine önceliği olmayan herhangi bir varlık da zorunlu olarak yaratılmış olacaktı."

Evrenin sonradan yaratılmış olduğunu savunan görüşün de kendince bir takım güçlükleri vardı. "Çünkü evrenin yokluktan sonra yaratılmış olması, zamanın ona öncelik kazanması demektir. Sonradan olmaktan çıkan anlam budur. Oysa zaman evrenin bir parçasıdır." Buna ek, Yaratıcı evreni niçin daha önce yaratmadı da sonra yarattı?

Filozofumuzun bu varsayımı akla şunu getirmektedir: Başka bir açıdan eğer geçmişte Yunan filozofları ve İslam filozoflarının dediği gibi "zaman hareketin ölçüsü" ise, hareket mekanla ilişkili olduğuna göre, ölçü nasıl harekete öncelik kazanır? Sıralama mekan, hareket ve ölçü şeklinde yapılmalıdır ki, bu, mantıksal olarak kainatın sonradan yaratılmış olmasını gerektirir.

Her neyse, Hayy, bu sorular üzerinde düşünmekten yorgun düşünce, bu görüşlerin sonuçlarını tefekkür etmeye başlar. Bu, Hayy'ın kişiliğinde

İbn Tufeyl'in konuya ilişkin gerçek tutumunu yansıtır. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Tufeyl, her iki görüşten muhtemel sonuçları çıkarmanın, görüşlerin kendileri üzerinde düşünmekten daha yararlı olacağı inancındadır.

Buna göre, evrenin yoktan var olduğunu kabul etmek bizi şu sonuçlara götürebilir: Evrenin kendi kendine varolması mümkün değildir. Onu var edecek bir özne, bir Yaratıcı Varlık olmalıdır. Bu Varlığı beş duyu ile algılayamayız. Hem bu yaratıcının cisim ve cisimsel olmaması gerekir. Çünkü "cisimler hem üç boyutlu, dolayısıyla sınırlıdır, hem de duyular cisimleri ve cisimsel olan nitelikleri duyumsayabilir." Yaratıcı madem ki duyumsanamıyor. Şu halde tahayyül de edilemez; çünkü tahayyül, duyumsanabilen nesnelerin gölgelerini, biçimlerini zihinde canlandırmak demektir.

Aristocu görüşü kabul etmenin doğurduğu sonuçlar ise şudur: "Evrenin hareketi başlangıçsız, ezele doğru sonsuz olmalıdır. Varolduğu zaman durağanlık hareketini incelememelidir. Oysa hareket için mutlaka bir hareket ettirici (muharrik) gerekir. Gökleri hareket ettiren Güç, ne göğün kendi cisminde, ne de kendisinin dışındaki başka bir cisimde bulunan bir güç olabilir. Öyleyse o güç, cisimlikten ayrı ve cisimsel niteliklerden hiçbirisiyle nitelenemiyen bir şeyde bulunmaktadır."

İbn Tufeyl'e göre, Hayy, evreni öncesiz varsaydığında veya sonradan yaratılmış kabul ettiğinde ulaştığı sonuçlar hep aynı olmuştur: "Her iki durumda da cisim olmayan, ne cisme bitişik, ne ondan ayrı, ne cismin içinde, ne onun dışında (bir cisimde A.B.) olan bir Varlığın zorunluluğu kesinlik kazanıyordu." Bu Varlık yani Yaratıcı ise bütün bu durumların üstünde ve cismin her durumundan münezzeh ve yücedir. Demek ki bu Varlık, bütün varlıkların varoluş nedeni ve ilkesidir. Bütün varoluş -her iki görüşe göre de- bu Mutlak Yaratıcı Varlığın eseri ve mâlulüdür. Herşeyin varlığı bu Varlığa bağlı ve bağımlıdır. O, varolmasaydı hiçbir şey varolamazdı.

"Varlıkla zaman bakımından O'ndan sonra olmasalar bile özsel, zati sonralık bakımından O'ndan sonradırlar. Nasıl elde tutulan bir cisim hareket ettirildiği zaman, elin hareketi ile cismin hareketi aynı anda başlarsa, cismin hareketi zaman bakımından elin hareketinden sonra olmasa bile, zâti olarak elden sonra ise, tıpkı bunun gibi, bütün evren o varlığın

yaratığıdır ve zamanca değil, özsel (zâti) sonralık olarak O'ndan sonradır. "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye ol (kün), demektir, o da hemen oluverir. (36/Yasin, 82)."

Hayy, bu yaklaşımıyla her şeyi yeniden gözlemlemeye başlayınca nesnelerin en aşağı tabakalarında bile Mutlak Yaratıcı Varlığın sonsuz güzelliğinden, eşsiz sanatlarından olağanüstü şeyler, izler, işaretler, tecelliler görmeğe başlar.

Burada durup İbn Tufeyl'in, Farabî'den bu yana İslâm felsefesinde merkezî-büyük tartışmalara yol açan âlemin kıdemi konusunda Aristocu-Meşşaî görüşle Sünnî-Kelam görüşünü uzlaştırmak istediğini söylemeliyiz. Onun felsefeye getirdiği yenilik, konunun kendisi üzerinde durmak yerine, sonuçları üzerinde durmanın daha anlamlı olacağını vurgulaması; buna bağlı olarak her iki durumda da sonucun bizi mutlak bir Yaratıcı fikrine götürmesine ısrarla işaret etmesidir.

Şematik akılcılığı tanımayan bu İşraki filozofun konuya kazandırdığı yaklaşım, gerek nihai-İslâmî görüş, gerekse felsefi-mantıksal temelleri ve sonuçları bakımından eleştirilebilir; ama kendi bütünlüğü içinde tutarlı ve anlamlı bir içeriğe sahip olduğu inkâr edilemez.

***

35 yaşına basan Hayy İbn Yakzan için bundan sonra varılacak aşama, yüce varlığı, duyu, tahayyül ve akıl yürütmelerinin ötesinde salt ve yoğun tefekkürle bulmak olacaktır. Hayy, aynı zamanda gezegenlerin hareket ve konumlarını, üstte olanların altta olanlarla ilişkilerini gözlemleyerek kendi de çevresinde yaşayan canlı varlıklarla arasındaki ilişkiyi belirleyecek bir takım ahlâki ilkelere varır ve bunları doğru olarak tespit eder. Bu bilgiler, Hayy'ın peygamberlerin getirdiği ilahi mesajın kaçınılmaz olarak öngördüğü bir takım kurallar, hukukî düzenleme esasları ve toplumsal davranış biçimlerinden, Şeriat fikrinden başkası değildir. Hayy'ın, sözgelimi kendisinden zayıf bir hayvana veya bir engel nedeniyle güneşten ya da sudan uzak kalmış bir bitkiye karşı yerine getirmesi gerektiğini öğrendiği ödevi, biz rahatlıkla insanların bir arada yaşadığı toplumsal hayatın dayandığı bazı hak ve görevlerin aynısı veya başka bir ifadesi olduğunu söyleyebilir; öyle yorumlayabiliriz.

Hayy, gezegenleri, mükemmelliği temsil eden ve Allah'ı bilmeye en yetenekli bir öze sahip olmak konusunda insandan daha üstün ve hak sahibi görüyordu. Bu, acaba filozofumuzun gezegenlere insana göre çok daha yüksek bir bilinç atfettiği anlamına gelir mi? Sorulmaya değer bir sualdir bu!

Burada durup İbn Tufeyl'in hayvan ve bitkilerin Mutlak Varlığın bilincinde olamayacakları yolundaki görüşünün eleştiriye açık olduğunu belirtmeliyiz. Aksine Kur'ân'ın da açık ifadesiyle göklerde ve yerde olanların tümü Allah'ı tesbih eder, zikreder: "Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O'nu tesbih eder; O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, ancak siz onların tesbihlerini kavramıyorsunuz." (17/İsra, 44)

Gök cisimlerinin Mutlak Varlığı biliyor düşüncesine ulaşması Hayy'ı kendi hareketlerini onlara benzetmeğe iten başlıca etkendir. Hayy, bundan yola çıkarak "ibadet" kavramına da ulaşır ve giderek daha düzenli biçimlerle her gün belirli periyodlarla ritmik, dairevi ve Allah'a saygı ve yakınlığı amaçlayan ritüeller, hareketler yapmağa başlar. Hayy'a göre artık kendi varoluşunun asıl amacı, Allah'a ibadet etmek, O'nu kabule yetenekli ruhunu arındırmak ve kesintisiz tefekkürle müşahede makamına ulaşmaktır. İbadetlere ek olarak gündelik hayatına da yeni bir düzen getirmeyi gerekli bulur ve sözgelimi onu ayakta tutabilecek miktarda besin almaya, bu besinin temiz ve yenebilecek türden olmasına kendisinin de temizlenmesine azami dikkati göstermeğe başlar. Varlığın bedenle varoluşu, bedeninin ruhla birleşmesini anlamlı amaçlara bağlayan Hayy, sonunda kendisinin hayvanlara, gök cisimlerine ve zorunlu varlığa benzerliğin gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmesi düşüncesine varır. Amacın sonunda en yüce, mutlak ve yaratıcı Varlığın yani Allah'ın "ahlâkı ile ahlâklanmak"tır.

"Hayy, şirkten kurtulana, hem kendisi, hem de yer, gökler ve içerdikleri şeyler, ruhsal biçimler ve zorunlu Varlığı bilen tüm zatlar düşüncesinden tümüyle silininceye kadar Allah'ı katıksız müşahedeye ulaşmak için çalışmalarını sürdürdü. Sonunda diğer varlıklar da, kendi zatı da kayboldu. Tümüyle yok oldu. Zorunlu ve gerçek Varlığın, kendinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle: "Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Allah'ındır" (Kur'ân: 40/16) diye haykırarak yokluğa (fenâ) erdi."

Bu makamda hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalbten geçmeyen şeyleri gördü ve tattı. Hayy, artık 49 yaşındaydı.

***

Hayy yaşadığı bu olağanüstü maceranın (ruhi/entelektüel tecrübe) sonucunda Hakikat'in Bilgisi'ni elde eder. Bundan sonra belirli periyodlarla müşahede yoluyla ulaştığı yüksek makamda Yüce varlığın akıllara durgunluk veren, ruhu aydınlatıp kendisine bağlayan tecelli ve güzelliklerini yaşama alışkanlığını edinmeye çalışırken hayatında olağanüstü bir olay yaşanır ve kendisi gibi bir insanla karşılaşır.

Hayy'ın karşılaştığı bu ilk insan Absal isminde, kendisinin bir sandığa konarak suya bırakıldığı adadan gelmiş ve kendi toplumunun hem bilgi düzeyini, hem bilgiyi arama biçimini yeterli bulmamış biridir. Yaşadığı şehri terketmeden önce bütün malını-mülkünü satıp yoksullara dağıtan Absal'ın bu tenha adayı tercih etmesinin sebebi, kendi başına derunî tefekküre dalmak, Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşmak için bir bakıma duyumlanabilir dünyadan ve bu dünyanın insanı oyalayıcı gailelerinden uzakta yaşama isteğidir. O da diğerleri gibi kendi iç dünyasında bir yolculuğa çıkmayı tasarlamaktadır. Absal, kuşkusuz ilahi mesajı peygamber tebliğiyle tanıyan biridir. Ne var ki o, birtakım işaret ve sembollerin gizlediği "bâtın-iç" anlamların gerçek mahiyetlerini kavramakla gerçekliğin asıl bilgisine ulaşabileceğini biliyor. Onun arkadaşı Salaman ise, dinine bağlı, gündelik İslâmi görevlerini ihmal etmeden yerine getiren biri olmakla birlikte, ilahi tebliğin "zâhir-dış" anlamlarının kendisine verdiği kadarıyla yetinmeyi ilke kabul etmiş, dolayısıyla Absal'a, bu yolculuğuna katılmamıştır.

Hayy'ın Absal'la karşılaşması kuşkusuz hayli şaşırtıcı olur. Önce birbirlerini yadırgarlar; sonra yakınlaşıp tanışırlar. Absal, Hayy'a kısa zamanda konuştuğu dili öğretir ve ona insanoğlunun sosyal (medenî) hayatından, sahip olduğu temel beşerî, ekonomik, ahlâkî ve kültürel özelliklerinden uzun uzadıya söz eder. Ortaya çıkan sonuç her ikisi için de gerçekten şaşırtıcıdır: Çünkü Absal'ın anlattığı her şeyi özü ve ilkeleriyle Hayy'ın bildiği, daha önceden kendi başına öğrendiği ortaya çıkar. Absal'ın "iman ettiği öğretinin Allah, melekler, kitaplar, resuller, ahiret, cennet ve cehenneme ilişkin bildirdiklerinin tümü Hayy'ın müşahede ettiklerinin birer simgesi,"

değişik bir anlatımıdır. Bu yeni bilgiler, Hayy'ın gözünü açar, düşünce ateşini parlatır. Peygamber öğretisinin dış (zâhir) hükümleri gerçeklik içindeki yeri ve anlamı tam bir aydınlık kazanır. Hayy, Peygamberin getirdiği bütün bilgileri, hükümleri, ibadet biçimlerini onaylar. Ancak Hayy, iki noktayı açıklamakta zorluk çeker: Bunlardan biri, Peygamber, gayb âlemi, öte dünya (ahiret) ile ilgili getirdiği bilgilerde niçin simgesel bir dil kullanmış, gerçeği çıplak şekliyle açıklamamıştır; ikincisi de, "Peygamber açıklamalarını niçin buyruklar ve kulluk göreviyle sınırlı tutmuş, dünya hayatına ilişkin bazı konuları, sözgelimi mal biriktirmeyi, bol bol yeme ve içmeyi tümden yasaklamamıştır?"

İbn Tufeyl, felsefi romanının kahramanının burada bir yanılgı içinde olduğuna işaret eder. Çünkü Hayy, bütün insanları üstün yaratılışlı, ince kavrayışlı ve kalb gözü açık sanmaktadır. Bu ise doğru değildir. Gerçek şu ki, insanlar eşit fıtratta yaratılmamıştır; kimi zaman düşüncesiz, kararsız, nankör, kimi zaman hayvanlardan bile azgın ve aşağılıktır. İçlerinde Hakikat'in Bilgisi'ni hakkıyla aramak için zahmetli yollara ve büyük güçlüklere katlanabilmeyi göze alanların sayısı oldukça azdır.

Hayy, insanlara sevgi ve acıyla karışık bir ilgi duyar ve onları aydınlatma isteğine kapılır. İbn Tufeyl'e göre bu "olmayacak bir sevdadır." Absal'ı ikna eder ve günün birinde, fırsatını bulup ikisi şehre dönerler.

Şehir halkı her ikisini de sevinç ve coşkuyla karşılar. Bu arada Absal'ın arkadaşı Salaman, salih bir insan olarak yöneticilik yapmaktadır. İlk günlerde halk kitleler halinde gelir ve Hayy'ı dinler, o da bilebildiği bütün gerçekleri çıplak yüzleriyle, olduğu gibi anlatır. Önce bir şaşkınlık, sonra yadırgama başlar. Anlattıkları giderek gündelik hayat içinde belirli bir doğrultu tutturmuş geleneksel, sosyal ve ahlâki biçimlere ters düşünce, gecikmeden tepkilere yol açar, tedirginlik doğurur. Sonunda iş öyle bir noktaya varır ki, Hayy neyi anlatıyorsa insanlar tersini yapmaya koyulur. Ancak bu insanların kötü niyetli olmadıkları da ortadadır. Hayy, bu olay üzerinde uzun uzun düşündükten sonra, bu insanların yaratılışlarındaki eksikliklerden dolayı bilgisiz olduklarını, bilgilerini arttırmak için dünyevi uğraşılardan vakit ayırıp çaba harcamadıkları kanaatine varır ve sonunda onların durumunu düzeltmekten umudunu keser. Toplumu gözden geçir-

diğinde, çoğunun kendi istek ve tutkularını, bencil arzularını tanrı edindiklerini görür. Kimisi bilgiye ve düşünceye gidecek yolları kendi elleriyle tıkamış, böylece Allah da onların kalplerini mühürlemiştir.

"Bütün bunlardan da şu anlaşılıyordu ki, bu topluma müşahede yoluyla elde edilen Hakikat'in anlatılması mümkün değildir. Onlardan namaz, oruç, zekât, hacc ve benzeri görevlerden daha fazlasını beklemek anlamsızdır. "Hayy, aynı zamanda Peygamber'in ilahî tebliğde kullandığı dilin, izlediği siret'in asıl hikmetini kavrar. İnsanlar ayrı ayrı tabiatlerde yaratılmış, her insan yaratıldığı iş için gereken yetenek ve güçle donatılmıştır. Bu, Allah'ın kesintiye uğramayan sünnetidir ve şüphesiz Allah'ın sünnetinde değişiklik olamaz.

Hayy, bu gerçekleri de kavradıktan sonra, düşüncelerinden ve söylediklerinden dolayı Salaman ve arkadaşlarından özür diler ve onlara Hz. Peygamberin getirdiği tebliğe sıkı sıkıya sarılmalarını öğütler. Halk çoğunluğu eğer Kur'ân'ın müteşabih âyetlerinden kaçınır, hükümlerine riayet eder, ibadetlerini yerine getirir ve Allah'a Peygamber'in gösterdiği ve öğrettiği gibi kullukta bulunursa kurtuluşa (felah) erecektir.

"Yüksek makamlara erişen ve Tanrı dostlarına en yakın olan kimseler ise, bütün iç ve dış güçleriyle nefislerine karşı savaşarak halkı geride bırakan öncüler (sâbikûn) olacaktır."

Hayy ve Absal, sonunda kendi adalarına dönmeye ve orada yaşamaya karar verirler; Salaman ve arkadaşlarına veda ederek adalarına tekrar kavuşurlar. "Hayy eski yöntemiyle çalışarak eski makamına ulaştı. Absal da onu izleyerek onun makamına yakın derecelere yükseldi; hatta hemen hemen Hayy'a ulaştı. İkisi ölünceye kadar adada Allah'a kulluk ettiler."

***

Hayy İbn Yakzan'ın başından geçen olayları böylece özetledikten sonra şimdi konumuz olan din-felsefe ilişkisi açısından İbn Tufeyl'in düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini yapalım.

Endülüs'te İbn Bacce ile kurulduğunu söyleyebileceğimiz sağlam bir felsefe geleneği içinde İbn Tufeyl, geliştirdiği İşraki felsefesiyle özel bir yere sahiptir. Bu, bizi İbn Tufeyl'i değerlendirirken kendisinden önceki ve sonraki felsefi hareketlerle bağlantı içinde düşünmemizi gerektirir.

Daha önce de gördüğümüz gibi, felsefe Endülüs'e geldiğinde Hakikat'in Bilgisi'ni bireyin özel çabalarıyla arama sorunu başat konular arasına girmiş bulunuyordu. İbn Bacce'nin felsefesi de geniş ölçüde böyle bir içerikle, "münzevi adam" teorisi çerçevesinde anlam kazanmıştı. İbn Tufeyl'i hiç değilse din-felsefe ve Hakikat'in Bilgisi'ni arama sorunsalında bu geleneğe bağlayabiliriz. Bu açıdan bakıldığında, felsefi romanın üç kahramanı arasında yer alan Absal, İbn Bacce'nin, "münzevi adamı"na tekabül eder.

İbn Bacce'nin "münzevi adamı" toplum içinde yaşayarak marifetin üst derecelerine yükselir; bunu yaparken bir insan toplumu içindedir. Hayy ise, tümüyle tek başına ve sonradan insan toplumu içinde yaşamış biriyle karşılaşan, ama bundan önce Hakikat'e ulaşan bir insandır. Bundan dolayı İbn Tufeyl'in felsefesinde İşraki sufizm İbn Bacce'ninkinden daha açık ve ağırlıklı bir yer tutar. Ama gerçekte ikisi de aynı şeyi anlatmak istemektedirler.[26]

Burada farklı bir değerlendirmeyi zikretmenin yararlı olacağını sanıyoruz. Dr. Mahmut Kasım, bazı oryantalistlerin öne sürdüklerinin aksine, İbn Tufeyl'in amacı din ile felsefeyi birleştirmek değil, din ile tasavvufu birleştirmektir, der. Çünkü o, felsefi düşünüşe götüren kavramları değil, Sufi marifete götüren hikmetin kavramlarına baş vurur ki, bunlar da akıl yürütmelerine, istidlale dayanmaktan çok müşahede ve aydınlanmaya dayanır. İbn Tufeyl, özellikle bu alanda kendi geliştirdiği yöntemi İbn Bacce'nin yöntemiyle birleştirmek, Sufi marifet doktrinini akla karşı öne geçirmek ve onu diğer doktrinlerin tümüne karşı yüceltmek amacındadır.[27] Kasım'ın bu değerlendirme tarzına daha yakından bakalım:

Şöyle ki, hikmet felsefî düşünce biçiminin yabancısı olmadığı, hatta onunla iç içe girdiği bir kavramdır. Salt akla dayalı felsefe ile doğrudan hikmete dayalı Sufizm arasında kesin bir ayırım yapmak gerçekçi olmaz. Ancak özellikle İbn Arabi'den sonra Sufizmin, fazlasıyla felsefeleştiği doğrudur. İbn Tufeyl'in de bu sürece hız kattığı söylenebilir. Öncelikle

26 Dr. Mahmut Kasım, Age., s. 232.
27 Dr. Mahmut Kasım, Age., s. 228.

o, felsefe ile tasavvuf arasında olumlu bir ilişki kurduktan sonra, bu ilişkinin özel ifadesi olan İşraki felsefe ile din arasında bir uzlaşma imkânını aramıştır. Bir bakıma, onun felsefi yanını İbn Sina temsil ederken, din yanını İmam Gazalî temsil eder ve İbn Bacce bu uzlaşma çabasına yöntemiyle katılır. Şu halde İbn Tufeyl'in din-felsefe ilişkisini uzlaşma temeline dayalı olarak kendine sorun görmediğini söylemek gerçeği yansıtmaz. İbn Tufeyl, bundan başka getirdiği açıklamalarla gerek Farabî, gerek İbn Sina ve Gazzali'yi eleştirmekle İbn Rüşd'ü hazırlamıştır.

Burada İbn Tufeyl'in süren bir geleneği izleyerek din ile felsefeyi aynı Hakikat'in iki ayrı vechesi şeklinde tanımlaması önemlidir. Ona göre, eğer Peygamber, Hakikat'i ve varoluşun sırlarını çıplak şekilleriyle anlatacak olsaydı, bu, farklı yeteneklere sahip insanların kavrayış gücünü aşar ve bu da onların yollarını şaşırmalarına, dolayısıyla sosyal düzenin alt-üst olmasına sebep olurdu. İbn Tufeyl'in bu yaklaşımı, Muvahhidi devletinin, halkı felsefi tartışmalardan ve hikmete ait derin konulardan uzak tutmaya yönelik politikasına uygundur.

Şu var ki, felsefe az sayıda seçkin insanın özel uğraşı alanı olmakla birlikte, doğru yorumlandığında din ile aynı şeydir, her ikisi de aynı Hakikat'e ulaştırmak ister ve fakat farklı yol ve yöntemleri öngörür. Her ikisinin müntesiblerine sağladığı mutluluk da farklıdır. Eğer bir insanda belli bir mizaç ve aydınlanma arzusu yoksa, felsefeden hoşlanmaz. Din ise daha kapsamlı ve evrensel düzeyde sosyal bir disiplin ve bireye bir alan bırakmakla birlikte cemaatin hayatına yönelik bir yaşama tarzıdır.

Felsefenin amacı, dünyevî bağların ötesinde, varlığın kaynağı olan Nur'a, bu nurun temaşasına ve Hakikat'in sınırsız müşahadesine ulaşmayı sağlamaktır. Din ise bunları bu açıklıkta önermez; sınırları belirlenmemiş zühd ve riyazatı herkese emretmez; çünkü bu türden zâhidane bir hayat herkes için mümkün değildir. Şu halde din, asgarî düzeyde hayatın devam etmesi için bir takım sınırlar (hudut) gösterip insanı bu hudutlar dahilinde tutmakla yetinir.

Filozof, kendi ışığında mutluluğa ulaşır; dinin çizdiği hudutlar içinde yaşayan sıradan bir insan da mutlu olur; ama bu her ikisi arasında fark vardır. Daha sonra İbn Rüşd aracılığıyla Ortaçağ'ın Avrupalı düşünürleri,

bu görüşü Kilise'ye karşı kullanacak ve Brescia'lı John ve Brahant'lı Siger tarafından çifte-gerçeklik doktrinine temel olacaktır.[28] Bizim için dikkat çekici olan nokta şu ki, ne İbn Tufeyl ve ne de ondan önce ve sonra gelenlerde bu ayırımlar, çifte-gerçeklik'e, yani varlığı iki alana bölme sonucuna yol açmadı.

Son olarak şu söylenebilir: İbn Tufeyl'in -ister sufi, ister filozof diyelim- felsefesine eksen seçtiği Hayy İbn Yakzan'ı Peygamberden daha üstün, ulaştığı bilgi düzeyi ile daha kapsamlı gördüğü söylenemez; bu gerçekten haksızlık olur. Böyle olsaydı, Farabî'yi şiddetle eleştirmezdi. O, çoktan Gazalî ile geleneği kurulmuş filozofun yerine Sufiyi öne geçirerek, gerçekliğin bilgisine insanın varabileceği tezini kanıtlama iddiasını taşır. Romanda temsil edilen Hayy, filozof ile sufi arasında bir yerde durur. Ama insan olarak, bozulmamış fıtrî yeteneklerini ve temiz insani güçlerini kullanarak tabiatla barış içinde varlığın ilk nedeni ve temel ilkesi olan Mutlak Varlığı bulur. Bu zengin felsefi söylemde Batı felsefesinde her zaman gördüğümüz insan-tabiat çatışması yoktur. Bir insan olarak Hayy, tabiatı kendi egemenliği altına geçirmeği aklından geçirmez; aksine onu "âyetler mecmuası", Allah tarafından büyük ustalıkla ve ince bir sanatla düzenlenmiş bir "kitap" olarak görüp okur, gözlemledikçe ve üzerinde tefekkür ettikçe iç anlamlarına ulaşır. Hayy'ın okur evren-tabiat kitabından sonra elde ettiği bilgilerle sonradan okuduğu vahyedilmiş kitap -Kur'ân- arasında mutlak bir benzerlik görmesinin çarpıcı anlamı budur. Hayy'ın olağanüstü deneyiminden şunu anlıyoruz ki, eğer insan kendi ürettiği, geçmişten devraldığı ve kendisine benimsetilen şirk temelli "insan kültürü"nden kendini arındırabilirse, temiz fıtratı, arınmış ruhu ve bozulmamış, çarpıtılmamış yeteneklerini kullanarak varlık dünyasını gözlemleyebilir ve işlerinde tefekkür ederse, Hakikat'in doğru bilgisine varır, Allah'ın yüce varlığını, onun sonsuz tecellilerini, yaratıştaki güzelliklerini keşfedebilir. Hatta filozofun iddiasına göre helal ve haramları dahi bilebilir. İnsanın Allah'ın âyeti ve tanığı olan tabiattaki nesneleri ve olayları okuyarak yaratıcı varlığı bulması anlamlıdır. Ne var ki Hakikat'in Bilgisi'nin tümünü, Peygamber tebliğinin bütün ilke ve hükümlerini de bilebileceğini düşün-

28 B. Hüseyin Sıddıkî Agy., II, 158.

mek, öyle bir varsayıma inanmak kolay olmasa gerek. Felsefenin o gün karşılaştığı sorunlar açısından İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzan'ı önemli bir değere sahip olabilir, ama nihaî İslâmî ilkeler, Peygamber ve insan–Allah ilişkisi bakımından öne sürdüğü düşünceler, hiçbir zaman tartışmalı birtakım varsayımlardan öte bir anlam taşımayacaktır. Çünkü onun kavramsal modelinin toplum halinde yaşayan insanlar üzerinde de test edilmesinden sonra, şunu anlıyoruz ki, peygamberin yol göstericiliği olmadıkça sosyal hayat mümkün değildir.

İbn Tufeyl, Hayy ile salt insan bilgisinin imkânını araştırması bakımından da bugün için açıklayıcı düşüncelere sahip önemli bir filozoftur. Burada kendimize şu soruları sorabiliriz. Hayy bir hümanist miydi? Vardığı sonuçlar seküler/laik bir düşünceye çıkış yolu teşkil edebilir mi? Bu sorular, İslâm düşünce tarihinde sözde katı kelamcılığa, şeriat, din ve vahye mutlak anlamda bağlı cumhur-u ulemâya (bilginlerin çoğuna) karşı uzlaşma yolu arayan felsefe ve sufiliği birleştiren bir filozofun ortaya koydukları yla cevap bulabilir mi?

Eğer İbn Tufeyl'in vardığı sonuçlar bugünkü tabirle "din-dışı" olsaydı bu sorulara evet denebilirdi. Oysa gerçek şu ki, hangi ekole mensup olursa olsun, İslâm felsefe geleneğinde tümüyle din-dışı bir akım yoktur. Çifte-gerçeklik açısından, İbn Tufeyl'in de içinde yer aldığı geleneksel zincirin birer halkasını teşkil eden diğerleri gibi Hakikat'i bir olarak telakki eder ve din-dışı bağımsız bir gerçeklik alanı tasavvur edemez. Ancak, ileride İbn Rüşd'de daha açık göreceğimiz gibi, Hakikat'in iki yüzü olduğunu düşünür. Hayy Hakikat'in Bilgisi'ne önce gözlem ve akıl, sonra müşahede ve aydınlanma yoluyla varırken, Absal, Peygamberin tebliğiyle varır, Peygamberin getirdiği bilgilerin iç anlamlarını araştırarak Hakikat'in öbür yüzünü keşfeder. Çifte-gerçeklik açısından zâhiri temsil eden Salaman ile aynı kategoride yer alır. O günün ciddi sorunu olan filozofu ve felsefeyi kurtarmak isteyenler, Hakikat'in çıplak bilgisine halk çoğunluğunu (avam) oluşturan insanların dayanamıyacağını, bunlara Peygamberin bir takım semboller ve işaretlerle hitap ettiğini, bu bakımdan Şeriat'ın onlara önerdiği bilgilere sımsıkı yapışmalarının kendi kurtuluşları için zarurî ve mutlak gerekli olduğunu varsayıyorladı. Bu, "havass-avâm" ayrımı ne derece

sağlıklıdır; bunu çalışmamız boyunca görüyoruz. Ancak, kendilerine özel yetenekler bağışlanmış seçkinler (havass) zümresinin din-dışı bir bilgi kategorisini temsil etmediği, vahy'in dışında ve tümüyle ondan bağımsız bir gerçeklik alanını din'e karşı savunmadığı muhakkaktır ve bu, İbn Tufeyl'in İşraki felsefesi için olduğu gibi, İslâm düşüncesi irfan havzasında yeşerip varlık bulan diğer ekoller için de geçerlidir.

Yedinci Bölüm

İBN RÜŞD'ÜN DİN VE FELSEFE'DE HAKİKAT ARAYIŞI

İBN RÜŞD'ÜN DİN VE FELSEFE'DE HAKİKAT ARAYIŞI



İslâm felsefe tarihinde kendinden en çok söz ettiren belli başlı birkaç filozoftan biri hiç kuşkusuz İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd, 1126'da Kurtuba'da doğdu. İlim ve düşünce hayatına yakın ilgi duyan bir aile çevresinde gözünü açtı. Büyük babasına nisbet edilmesi onun özellikle fıkıh (İslâm hukuku) alanında önemli isim yapmış bir aileye mensup olduğunu gösterir. Gerçekten büyük babası kendi döneminin büyük bir hukukçusu idi. Kendisi de ilk eğitimini bu aile çevresinde aldı. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar onun İmam Malik'in "Muvatta" adlı hadis-fıkıh kitabını ezbere bildiğini kaydeder.

İbn Rüşd, fıkıh ve felsefe yanında tıp, matematik ve astronomi alanlarında da köklü bir eğitim gördü. Hikmet ve tıpta Ebu Cafer Harun Turcali'den ders aldığı rivayet edilir. İbn Rüşd'ün en büyük tutkusu sürekli kitap okumaktı. Hakkında verilen bilgilere bakılırsa, hayatı boyunca yalnızca babasının vefat ettiği gece ile kendisinin gerdek gecesinde kitap okumamıştır. Aile çevresi ve döneminde ilgi duyulan ilimlere yakınlığı yanında, gelişmiş bir kültür ve ilim merkezi durumunda olan Kurtuba'nın da onun yetişmesinde etkili olduğu sanılır. 12. yüzyıl İspanya'sında Kurtuba ve İşbiliye iki ayrı kültürel etkinliğin biri diğerine göre daha önplana geçtiği şehirlerdi. Öyle ki İşbiliye'de ölen bir ilim adamının kitapları Kurtuba'ya getirilip satılır, Kurtuba'da ölen bir sanatçının, sözgelimi bir müzisyenin çalgı aletleri ancak İşbiliye'de alıcı bulabilirdi.

İbn Rüşd'ün içinde yetiştiği şehre duygusal bir yakınlık duyduğu şüphesizdir. Külliyat'ında Calinos'un "dünyanın en güzel havası Yunan havasıdır" demesine karşılık O, "dünyanın en güzel havası Kurtuba havasıdır" demekten kendini alamamıştır.

Onun yaşadığı dönemde İspanya'da Eş'arî kelamının büyük bir etkinlik sağladığını görüyoruz. Bunda kuşkusuz Gazalî'nin felsefecilere karşı başlattığı başarılı saldırıların önemli bir payı vardır. İbn Rüşd, fıkıhla yakından ilgilenmek yanında felsefe alanında da derin bir bilgiye sahip bir filozof olarak Eş'arî kelamına karşı sert tepkiler gösteriyordu. Tabiî ki bu, onun geniş bir çevrenin düşmanlığını kazanmasına yol açmakta gecikmeyecekti. Önce İşbiliye'de kadılık görevinde iken, kendisini ilk defa sultana takdim eden İbn Tufeyl'in vefatından sonra onun yerine Sultanın özel tabibliğine getirildi. Daha sonra çok sevdiği Kurtuba şehrinin baş yargıçlığı (Kadı'l-Kudat) görevine atandı. Ne var ki gerek felsefi görüşleri gerekse diğer bazı siyasal nedenlerle gözden düştü, sürgüne gönderildi. Düşmanları işi, onun İsrailî kökenden gelmekle suçlamaya kadar vardırdılar. Kitapları yakıldı; rivayete göre matematik, tıp ve astronomiyle ilgili kitaplarına dokunulmadı. 1198'de vefat etti.

***

İbn Rüşd, 36 yaşından sonra eser yazmağa başlamıştır. Bu yüzyılın başında felsefe alanında 28, tıpta 20, fıkıhta 8, ilahiyatta 5, astronomide 4 ve dilbilim alanında 2 eseri tespit edilmişken[1] Muhammed Imara, yeni araştırmalar ışığında onun 118 eserinin tam dökümünü vermektedir.[2]

İbn Rüşd, Aristo'nun "Politika" kitabı hariç hemen hemen bütün kitaplarını şerhetmiş, bunun yerine Eflatun'un "Cumhuriyet" kitabını açıklamıştır. Batlamyus astronomisini ciddi bir eleştiriye tâbi tutan İbn Rüşd'ün tıp alanında Calinos ile Aristo'yu uzlaştırma denemesine giriştiğini, ancak her ikisini uzlaştırmanın imkânsızlığını görerek Calinos'u feda ettiğini biliyoruz. Kendisinden önce felsefe alanında büyük bir isim yapan İbn Bacce'nin "İttisal" risalesini de şerheden filozofumuz, kendisine karşı

1 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Mart-1931, Sayı: 19, s. 51.

2 Muhammed Umara, *el-Maddiyatu ve'l-Misaliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, s. 99-106.

olmakla birlikte Gazalî'nin fıkıh üsûlu ile ilgili "el-Mustasfa" adlı eserini özetleyerek daha kullanışlı hale getirmiştir. Genelde İbn Rüşd'ün eserlerini üç ana kategoride toplamak mümkündür:

a) Telhis: Bu grubta toplanan kitapları, Aristo'nun geniş açıklamalar içeren eserlerinin özeti sayılır.

b) Cevami': Aristo'nun dağınık halde bulunan ve aynı konuları içeren kitap ve risalelerinin bir araya getirilmiş şeklidir.

c) Şerh: Bu gruba giren kitaplar ise, Aristo'nun ya anlatımı güç ve karmaşık kitaplarının geniş bir açıklaması veya özel bir konunun şerhine ayrılmıştır.

Ancak, İbn Rüşd'ün kendini yalnızca Aristo'nun kitaplarına adadığını söylemek haksızlık olur. Fıkıhla ilgili "Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid" türünden önemli kitapları yanında kendi özgün felsefesini, özellikle din ile felsefe arasındaki ilişkiyi temellendirmek amacıyla yazılmış oldukça önemli kitapları vardır ki "Faslu'l-Makal", "Menahicu'l-Edille" ve "Tehafetu't-Tehafüt el-Felasife" bunlar arasında yer alır. Biz de bu çalışmamızda bu üç eserini esas alacağız.

Şurası bir gerçek ki, İbn Rüşd felsefeye ve Yunan ilimlerine bunca vukufiyetine rağmen Yunanca bilmiyordu. Pek çok eseri de Arapça'dır ve Avrupa kütüphanelerinde bulunan eserlerinin çoğu İbranice'den Latince'ye çevrilmiştir.

İbn Rüşd'ün eserleri Endülüs'te müslümanların tasfiye edilmesinden sonra son derece cahil ve bağnaz Ximenaz tarafından yaktırıldı. Gırnata meydanında yaktırılan 80.000 eser içinde İbn Rüşd'ün önemli ölçüde Arapça elyazmaları da bulunuyordu. İbn Rüşd'ün arta kalan eserleri Mağribi yazısı ile kaleme alınmıştır ki, bu da sözkonusu felaketten önce eserlerinin Endülüs'teki orijinal nüshalardan aktarılıp Afrika ve Merakeş'e intikal ettiğini göstermektedir. Esküryal kütüphanesindeki Arapça nüshalar Endülüs yazılarından değildir, belki İspanya korsanlarının gemilerden aldıkları eşya arasında alınan eserlerdir. İbn Rüşd'ün eserlerinin korunmasında yahudi nakilcilerin büyük bir payı vardır. İbrani dilinde Tevrat'tan sonra en çok yaygınlık kazanan eserler İbn Rüşd'ündür.[3]

---

3 İ. İsmail Hakkı, A.g.m., s. 54-55. H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 153 vd.. ve Kaya Nuri,

Kitapları İbrani ve Latin dillerine çevrildikten sonra Batıda yaygın olarak bir "İbn Rüşd Felsefeciliği" (Averroisme) ortaya çıkmıştı. Aristo'nun eserleri daima İbn Rüşd'ün şerhleri ile birlikte anılırdı. Ernest Renan ona "Şârih-i A'zam: En Büyük Şarih" ünvanını verir. İtalya'da Pado İlahiyatında ise İbn Rüşd'e "Filozofların Emiri" denirdi. Aristo felsefesine derin vukufiyeti ona "Aristo'nun Ruhu ve Aklı" denmesini hakedecek kadar felsefe çevrelerinde teslim edilen bir gerçekti. Batı'da Ortaçağın en büyük filozofu kabul edilen İbn Rüşd'ün yüzyıllarca özgür düşüncenin sözcüsü ve dinî inançlara karşı bir filozof şeklinde telakki edilmesi gayet anlamlıdır; bunun nedenleri üzerinde ileride duracağız. Oysa "teşrih (anatomi) ilmiyle uğraşanın Allah'a imanı artar" sözü onundur.

Kuşkusuz hem Doğuda hem Batıda İbn Rüşd daima tartışma konusu olmuş önemli bir filozoftu. Doğu-İslâm dünyasında ancak sonraki yüzyıllarda ilgiyle izlenen bir filozof olmakla birlikte, İspanya'da daha hayattayken birçok tartışmanın başlamasına yol açmıştı. Ona karşı başlatılan kampanyanın siyasi ve doktriner olmak üzere iki nedeni vardı. Siyasi nedenlerle karşı çıkanlar, onun kişiliğinde felsefeyi yıpratıp siyasal iktidara sızmak istiyorlardı. Eş'arîlerin başını çektiği doktriner karşı çıkış ise, zaman zaman siyasi içerikler taşısa bile, son tahlilde mezhebî idi. Eş'arilere göre her türlü hastalığın ve belanın nedeni felsefedir. Onlar, hiçbir zaman aklın dini neshedemeyeceğini, tevil yöntemlerine başvurarak nassların "burhan" adı verilen sonuçları doğrulayacak tarzda içten değiştirmeye hakkı olmadığını savunuyorlardı.[4]

Araştırmacı M. Yusuf Musa, İbn Rüşd'e yöneltilen şiddetli eleştirilere değinerek şöyle der: İbn Rüşd'ün amacı, Kur'ân ve Hadis'i birer felsefi metne dönüştürmek, yahudi ve hıristiyan filozoflar gibi davranmak, Filon gibi kıssaları mitolojiden kurtarayım derken, onları büsbütün iğdiş edip özlerini değiştirmek, Mûtezile gibi doktrinini Kur'ân'a dayandırmak için nassı zorlamak, tevil işinde Sufiler ve Şiiler gibi ölçüyü kaçırmak değildi.

İslâm Feylesofu İbn Rüşd, s. 2-47. İbn Rüşd'ün Batı felsefesi üzerindeki etkisi için bkz. Zeynep Mahmud el-Hudayri, *Eseru İbn Rüşd fi'l-Felsefeti'l-Usuru'l-Vusta*, s. 45 vd. M. Fahri, Age., s. 371 vd.

4 Dr. Mahmut Kasım, *Dirase fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* , s. 118-119.

Onun asıl doktrini, Kur'ân'da ve Hadis'te avamın (halkın çoğunluğu) anlamaya güç yetiremediği birtakım içeriklerin olduğunu ve bunları tevil ile ancak filozofların anlayabilecekleri düşüncesine dayanıyordu. O, avama bu anlamların zâhir (dış) ifadelerini aşmamalarını şart koştu, bâtın (iç) anlamları kavrama işini seçkinlerin (havass) görevi saydı. İbn Rüşd, kendi görüşlerine Kur'ân-ı Kerim'den dayanaklar bulduğuna inanıyordu. Ancak hıristiyan filozoflar gibi çok azı hariç, lâhuti felsefeyi kutsal metinle temellendirme yerine o, felsefi görüşlerini mantıksal bir temele oturtuyordu. Gazalî ile aralarındaki asıl çatışma konusu da buydu. İkisi de, havass ve avam ayırımı yapıyordu; ama havass üzerinde anlaşamıyorlardı.[5]

DİN İLE FELSEFE ARASINDAKİ İLİŞKİNİN TEMELİ

İbn Rüşd'ün amacı, felsefi düşünme biçimi ile vahyi uzlaştırıp her ikisi arasında düşmanlık ve çelişki olmadığını kanıtlamaktı. Ona göre, aklın etkin rol almadığı bir din düşüncesi kabul edilebilir değildir. Kendisinin orta yolu temsil ettiğine içten inanıyordu. Hikmet ve Şeriat, biri diğerine muhtaç iki düşünme ve bilgilenme yöntemidir; her iki tarza muhtaç insanlar vardır. Din ve felsefe, aynı memeden süt emen iki kardeştir, ikisinin de amacı insan mutluluğunun mümkün yollarını göstermektir.

İslâmi derin bilgisi ve Aristo'ya vukufiyeti ile İbn Rüşd, kendisine Muallim el-Evvel adını verdiği Aristo'nun hakikate vahy olmaksızın ulaştığına inanıyordu. Onun gözünde Aristo, hikmeti kavramada adeta erişilemez doruk noktasını temsil ediyordu. "Tabiîyat" adlı kitabının başında Aristo ile ilgili şöyle der:

"Aristo, mantık, tabiîyyat ve metafiziğin hem kurucusu hem tamamlayıcısıdır. Kurucusu dedim, çünkü ondan evvel bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların hepsi onun eserlerinin yanında anılmaya bile değmez. Tamamlayıcısı dedim, çünkü ondan sonra yaşayan filozofların cümlesi o zamandan bugüne kadar, yani 1500 yıldan beri onun meydana koyduklarına bir şey ekleyemedikleri gibi onda yanlışlık da bulamamışlardır. Bir

5 M. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fi Re'yi İbn Rüşd ve felasifetü el-Asr el-Vasit*, s.143.

insanda bu kadar ilmin toplanması şüphesiz hayret verecek bir haldir. Ona beşer değil, ilahi bir melek dense yeridir. İşte bunun için, eskiler onu, ilahi Aristo diye anarlardı."[6]

İbn Rüşd'ün din ile felsefe ilişkisini uygun bir kavramsal modele dayandırma çabasının en güzel tasvirini bu konuyu ele almak amacıyla yazdığı Faslu'l-Makal adlı kitabında görüyoruz.[7]

İbn Rüşd, konuya şöyle bir soru ile giriyor: Felsefe ile mantık ilimlerindeki nazar (felsefî yöntemlerin kullanılarak aklî düşünme şekli) Şeriat açısından mübah mı, yasak mı, yoksa emredilmiş bir şey mi? Eğer son şıkka göre emredilmiş bir şeyse bu mendub mu yoksa vucubu mu gerektirir? İşte bunu Şeriat açısından araştırmalıyız. Bu da tabiatiyle felsefeyi tanımlamayı gerektirir. Buna göre felsefe, varlık dünyasına bakmak ve onu kendisine delil teşkil ettiği yani bir sanat eseri olarak dikkate almaktır. Açıktır ki, varlık dünyası, nasıl yapıldığı gerektiği gibi anlaşıldığı zaman sanatçısına kanıt teşkil edebilir. Şu halde varlık dünyasına ilişkin bilgi, ne kadar mükemmel olursa, onun sanatçısına ilişkin bilgi (marifet) de o derece tam ve mükemmel olur.[8]

Diğer taraftan Şeriat, varlık dünyasını akıl yoluyla araştırıp dikkate almayı ve ona ilişkin bilginin yine akıl yoluyla elde edilmesini istemektedir: "Ey basiret (akıl) sahipleri, ibret alın (düşünüp araştırın)". (Haşr: 2) Bu âyet, akli kıyasın şer'î olan ile birlikte kullanılmasını vacib (gerekli) kılan bir "nass"tır. Bunun gibi A'raf: 185 ve Gaşiye: 8-17'de geçen "nazar"

---

6 İ. İsmail Hakkı, A.g.m., Mart-1931, sayı: 19, s. 52-53, A. Nevzad Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, s. XIX. Aristo'nun en iyi ve yetkin şarihi kabul edilen İbn Rüşd'ün Aristo'nun metafiziği için yazdığı kitap: *Telhisu ma Ba'de't-Tabia*, (Tahkik ve takdim, Dr.Osman Emin, Kahire, 1958.)

7 Faslu'l-Makal kitabının tam adı şöyledir: "*Faslu'l-Makal fi mabeyne'l-Hikmeti ve'ş-Şeriati mine'l-İttisal*". Beyrut, 1961 baskısında ise kitabın ismi şöyle geçer: "*Kitabu Faslu'l-Makal ve Takriru mâ Beyne'ş-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisal*" Bu önemli kitabın Türkçe'de üç ayrı çevirisi var. Biri, 1955'te A. Nevzad Ayasbeyoğlu tarafından yapılan çeviri: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayını. X, Ankara-1955; diğerleri Süleyman Uludağ'ın çevrisi: *Felsefe-Din İlişkileri*, İstanbul, 1985 ve Bekir Karlığa'nın Arapça nüsha ile yayınladığı çeviri, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 1992. Biz bu çalışmamızda Nevzad Ayasbeyoğlu'nun çevirisini esas alacağız.

8 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 1.

terimi de bunu ifade eder. Öyleyse şeriatın varlık dünyasına akıl yoluyla bakmayı ve onu dikkate almayı vacib kıldığı bu suretle kesinleştikten sonra bu işlemin "bilinenden bilinmeyeni çıkarmak"tan başka bir şey olmadığı anlaşılınca varlık dünyasına "aklî kıyas" ile bakmamız da artık vacib (gerekli) olur. Kıyasın en mükemmel şeklini kullanmak zorundayız. İşte bu da "burhan" adı verilen kıyastan ibarettir.[9] Madem ki Şeriat, Allah'a ve varlık dünyasına ilişkin bilginin burhana dayanmasını öngörüyor, şu halde Allah'ı ve diğer varlıkları burhanla bilmek isteyen kimsenin öncelikle bu işe hazırlanması, burhanın türlerini ve şartlarını bilmesi kaçınılmazdır. Bu, bir "âlet" ilmi olan "mantığı" bilmeyi de gerektirir.

İbn Rüşd, felsefi düşünme tarzını böylece Kur'ân'dan getirdiği delillere dayandırdıktan sonra, önemli bir soruya cevap aramak amacıyla "Kimse İslâm'ın ilk döneminde bulunmadığı için akıl yoluyla nazar, bid'attır, diyemez. Çünkü fıkıh ilminde geçerli bir yöntem olan kıyas kıyas-ı fıkhî ve türleri de İslâm'ın sonraki dönemlerinde ortaya çıktığı halde kimse bunu bid'at (yani türeme veya dinde olmayanı sonradan dine katma) şeklinde görmemiştir" diyor ve böylelikle yöntem bakımından fıkıhta kullanılan kıyasa felsefede düşünce yöntemi olan kıyası eşit seviyede görerek felsefe ve hikmete meşru bir alan açmış oluyor.

Ona göre, önceden üzerinde çalışılmış bir ilimden ve onun tarihsel birikiminden yararlanmak utanılacak bir şey değil, aksine kaçınılmazdır. Bir işte sonrakinin öncekinden yararlanması bir ihtiyaçtır. Çünkü marifet ancak bu şekilde tamamlanabilir. Açıktır ki, bir adamın tek başına bu işi başarabilmesi ve muhtaç olduğu bütün konulara birden başlayabilmesi güç yahut imkânsızdır. Nitekim fıkıhta kullanılan kıyasın bütün çeşitlerini kavrayabilmek için gerekli bütün bilgi birikimini bir insanın yalnız başına elde edebilmesi güçtür. Aklî kıyas sözkonusu olunca bu, büsbütün daha güçleşir. Öyleyse bizden başkaları aklî kıyas hakkında araştırmalarda bulunmuş iseler, bu durumda bizim bu alanda bizden öncekilerin araştırmalarından kendi vadimizde yardımlaşmamız da gereklidir. Bu araştırmacılar, ister millet (din) itibariyle bizden olsunlar, ister olmasınlar. Dinî bakım-

9 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 1-2.

dan bizimle aynı dini paylaşmayanlardan amacım da İslâm dininden evvel, kadîmlerden (eskiler) bu şeylerle ilgilenenlerdir.[10]

İbn Rüşd, din ile felsefe arasında uygun ve anlaşılabilir bir ilişki aramağa kalkışırken, kendisinden önce özellikle Farabî ve İbn Sina ile bunların geleneğine bağlı bir takım Meşşaî filozofların zaman zaman işi çığırından çıkardıklarını, olmayacak yollara başvurduklarını söylemektedir. Ona göre, bunun asıl nedeni, hikmetin kendi özünde dine karşı taşıdığı çelişkiler ve aykırı unsurlardan çok, hikmetin kadim kaynaklardan yanlış ve eksik aktarılmasından kaynaklanıyordu. O, kendisinden önceki filozofların şerhini yaptıkları felsefi metinleri birbirine karıştırdıklarına, Aristo felsefesi ile Eflatun felsefesini kimi zaman biri diğerinin yerine geçirdiklerine inanıyordu. Özellikle Farabî ve İbn Sina bu konuda suçludur. Onlar yapılması mümkün olmayan bir uzlaşma fikrinden hareketle Aristo ile Eflatun'u uzlaştırmaya çalıştılar.

İbn Rüşd, sık sık "kadîm" sözünü kullanır: "Kadîm olanlar dedi ki", "Kadîmlerin görüşüne göre", "Kadîmlerce" vb... Ama kadîmlerden anladığı genellikle Yunan filozoflarıdır. "Bir söz duyarsan, bak", der. "Bu burhana uygun mu, kadîm olanlar ne diyor? Ama Farabî ve İbn Sina gibi kadîm bilgelerin sözlerini yanlış anlayanlara bakma sakın. Onlar kadîmlerin öğretilerini değiştirdiler, zan'na dönüştürdüler."[11] Ona göre yanlış düşüncelerden kadîmler sorumlu değil, sorumlu olan sonraki İslâm filozoflarıdır. Eflatun ve Aristo'ya neredeyse bütünüyle izafe edilen felsefe, onun düşüncesinde doruk noktasına ulaşmış, son aşaması tamamlanmıştır.[12]

Felsefede "orijinalliği" saçma bulan İbn Rüşd'e göre kadîmlerin bize kadar ulaştırıp aktardığı hikmet geleneği burhana uygun düşünme yöntemlerini öğretmeye yeter. Şu halde kadîm bilgelerin kitaplarına el atmamız ve ne dediklerine bakmamız uygun olur. Eğer bu konuda söylediklerinin hepsi doğru ise kabul ederiz; içlerinde doğru olmayan da varsa ilgilisini

10 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 3-4.

11 İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafüt, el-Felasife* , s. 49. Dr. Mahmut Kaya, *Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi*, (İbn Sina Armağanı, Derleyen: Aydın Sayılı, Ankara, 1984), s. 453 vd.

12 Muhammed Umara, a.g.e., s. 30.

uyarırız. Bir bakıma hikmetin bilgisi bir alet-araç bilgisidir. Çünkü sanatı bilmeyen sanat eserini; sanat eserini bilmeyen de sanatçıyı bilemez. Amaç hikmetle sanatçıyı, sanat eserini araştırarak kavramak ise, bu amacın ancak varlık dünyasını birer birer araştırma konusu yapmakla ve bu alanda sonrakilerin önceki nesillerden yardım almakla sağlanabileceği açıktır. Hiçbir sanat yoktur ki onu tek başına bir adam aynen meydana getirebilmiş olsun. Durum böyleyken "sanatların sanatı olan hikmet" için bunun aksi nasıl tasavvur edilebilir? Şu halde, bizden evvel gelip geçen ümmetlerin (insan toplulukları) -burhanın gerekli kıldığı şartlara göre- varlık dünyasını araştırmalarını görürsek bu alanda ne söylediklerine, kitaplarında neleri kanıtladıklarına bakmamız üzerimize vâcib olur. Bunlardan hakka uygun olanları memnuniyet ve şükran ile kabul eder; hakka uygun olmayanlarla ilgili olarak da ilgilisini uyarır, tahzir eder, hatta söyleyenini de mâzur görürüz. Bundan anlaşılıyor ki, kadîmlerin kitaplarındaki amaç, Şeriat'ın bizi teşvik ettiği amaçtan ibaret bulundukça bu kitaplara bakmak, şer'an vacib olur.[13]

İleride de göreceğimiz gibi, İbn Rüşd, kadîmlerin hikmet kitaplarına herkesin, sıradan insanların, üstelik gelişigüzel bakmasına karşı çıkar ve ağır felsefe konularını uluorta gündeme getirdi, diye Gazalî'yi suçlar. Ona göre, bu hikmet kitaplarıyla ilgilenmek isteyen bir insanın, yeterli bir felsefe eğitiminden geçmesinden başka, yüksek fıtrî bir zeka, şeriatça adil, ilmî erdem ve güzel ahlâk gibi özelliklere de sahip olması gerekir. Bu şartları kişiliğinde toplayan bir insanı hikmet kitaplarını okumaktan alıkoymaya kalkışmak, insanları Şeriat'ın "marifetullaha" çağırdığı kapıya girmekten alıkoymaktan farksızdır. Bu ise, en büyük cehalettir.

Bilindiği gibi, gerek Gazalî gerekse diğer Sünnî kelam ve Selef bilginleri bir takım ehliyetsiz veya kasıtlı kimselerin felsefî retorikler kullanarak, bazı felsefî yöntemler izleyerek dinin temel inanç ilkelerini hafife aldıklarını, kendi istek, arzu ve sapık düşüncelerini felsefe ile meşrulaştırdıklarını öne sürmüş ve bundan da en başta felsefeyi ve filozofları sorumlu tutmuşlardı. İbn Rüşd, bu gerekçeyi ele alır ve uzun uzadıya çözümleyerek şöyle der:

---

13 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 5-6.

"Fıtrî bir eksiklik dolayısıyla yahut yöntem ve tertib çerçevesinde olayın iç yüzüne vakıf olmamak (nazar), yahut kendi istek ve tutkularına (heva ve heves) yenik düşmek yahut bu kitapların ele aldığı konuları anlama hususunda kendisine rehberlik edebilecek bir öğretmen bulamamak yüzünden veya bu nedenlerin toplamının yahut birden fazlasının bir araya gelmesi neticesinde yolunu şaşıran ve ayağı kayan bazı adamlar bulunduğuna bakıp da ehliyet sahibi olanları da bu kitaplarla uğraşmaktan alıkoymak gerekmez. Çünkü işin gerçeğinde mahiyeti itibariyle yararlı olan bir şeyden, kendisine araz (ilinek) halinde mevcut bir zarardan dolayı vazgeçilmesi doğru değildir. Hatta diyebiliriz ki, bazı aşağılık kimselerin bu kitaplarla uğraşmak yüzünden sapıklığa düştüklerini sanıp yetki sahibi kimseleri de hikmet (felsefe) kitaplarını mütalaa etmekten alıkoymağa çalışmak; adeta bazılarının suyun boğaza tıkanıp durması yüzünden öldüklerini gerekçe gösterip susayan insanı, tatlı ve soğuk su içmekten alıkoymağa ve nihayet ölümüne sebebiyet vermeğe benzer ."[14]

İbn Rüşd, uygun bir örnek tasarlayıp aynı olayın fıkıh ilmiyle uğraşanlarda da olabileceğini ve bazan fıkhın, zühdü ve takvayı azalttığını, dünyaya bağlanmaya yol açtığını, hatta fıkıhçıların çoğunun bu halde olduğunu söyler. Öyleyse, madem ki biz müslümanlar, bu ilahî şeriatimizin hak olduğuna, mutluluk konusunda bizi uyarmaya ve o yola çağıranın da yine o "hak Şeriat"ten ibaret bulunduğuna inanıyoruz; madem ki her müslüman kendi fıtrat ve tabiatine uygun olan tasdik (doğrulama) yolundan o mutluluğa erişebilecektir, şu halde bu tarz tasdikin bütün insanları kapsaması da gerekli olur.

FELSEFE ALANINDA İCTİHAD VE İCMA

Etimolojik anlamları bir yana bırakılacak olursa, ictihad da, icma da genel olarak birer fıkhî (hukukî) kavramdır. İbn Rüşd, gerek fıkıhla yakın ilgisi gerekse felsefeye karşı çıkanların nassın zâhiri ifadelerine dayanırken fıkhın kullandığı yöntemle paralellik içine girmesi gibi nedenlerle fıkıh ile felsefe arasında ortak bazı deyimleri temellendirerek görüşlerini savunmuştur.

14 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 7-8.

a) İcma: İcma kavramını kullanmasının amacı, İslâm hukukunda standart dört kaynaktan biri sayılan bir kaynağa dayanılarak hikmetin gelişmesini engelleme girişimlerine fırsat vermemektir. Ona göre, biri çıkıp da: "Şeriat'ta öyle şeyler vardır ki ehl-i İslâm bunların zâhir anlamlarına göre anlaşılmasında icma (söz birliği) etmişlerdir. Yine birtakım şeylerin tevili konusunda da aralarında icma olmuştur. Buna rağmen görüş ayrılığına düştükleri konular vardır. Bu durumda burhan, acaba bunlardan zâhirine ilişkin icma gerçekleşmiş bir şeyin teviline veya tevilinde icma bulunan bir maddenin zâhirine göre anlaşılmasına neden olabilir mi?" diyecek olsa böyle bir soruya cevap verilmekte güçlük çekilmez. Çünkü açıktır ki, İcma yoluyla oluşmuş bir şeye burhanın aykırı olması doğru değildir. Ama zan ifade eden bir yolla meydana gelmişse, o zaman burhana göre hareket edilir. Gazalî, Ebu'l-Meali ve diğer ilim önderleri İcmaı, tevil yoluyla bozanların küfürle suçlanamayacaklarını söylemişlerdir. Bunun asıl anlamı icmaın aktüel, toplumsal ve hukukî (ameli) alanlarda geçerli olmasına karşılık teorik (hikmet ve felsefe) alanlarında yakınî (kesin) bir yol kullanılarak gerçekleşmekten uzak oluşudur. Kaldı ki, bir asırda bir konu hakkında icmaın gerçekleştiğini söyleyebilmek, o asrın bizce tamamiyle bilinmesi, o asrın bilginlerinin kişilikleri ve sayılarıyla bizce meçhul olmaması, her birinin konuya ilişkin görüşlerinin bize "tevatür" yoluyla ulaşması şartlarına bağlıdır. Dahası, o dönem bilginlerinin Şeriat'ta zâhir ve bâtın bulunmadığı, her meseleye ilişkin bilginin hiçbir kimseden asla gizlenemeyeceği ve Şeriat ilminde bütün insanlar için yalnız bir yol bulunduğu hususlarında ittifak ettiklerinin bizce mütahakkik bulunması da gerekir. Oysa İslâm'ın ilk dönemlerinde bulunan bilginlerden bir çoğunun Şeriat'ta bir zâhir-bâtın gördükleri ve ehli olmayanlar için "bâtın"ı bilmenin gerekli olmadığına ve esasen ehliyetli olmayanların onu anlamağa gücü yetmeyeceği yolunda bir düşünceye sahip olduklarını biliyoruz.[15]

İbn Rüşd bu ve buna benzer gerekçeler öne sürerek, özellikle teorik (felsefe-hikmet) konularda icmaın olamayacağını savunur. Teorik olmayan konularda durumun böyle olmayışının nedeni, bu konuların herkese açıklanmasıdır. Durum böyle olunca yani hikmet ve ilimde icma gerçekle-

15 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 11-12.

şemeyince tevil yoluyla icma'a aykırı davrandılar diye, Farâbî ve İbn Sina gibi filozofları küfürle suçlamak anlaşılır bir tutum değildir.

b) İctihad: Son tahlilde İslâm hukuku metodoloijsinin anahtar bir terimi olan "ictihad"ı İbn Rüşd, felsefî konuların araştırılmasında da kullanır. Buna göre, hikmetin derin meselelerinde görüş ayrılığına düşenlerin durumu, iki şıktan birine girer; yani bunlar ya görüşlerinde isabet kaydetmişlerdir ve harcadıkları çaba dolayısıyla "bir ecir" almışlardır veya hataya düşmüşlerdir, bundan dolayı da mâzurdurlar. Bu konuda fıkhî hükümleri şer'î temel kaynaklardan hareketle elde edilen ictihad işleminde Peygamberin teşvik edici mahiyette söylediği "Hakim ictihad edip de hükmünde isabet ederse iki, hataya düşerse ona sadece bir ecir vardır" hadisini destekleyici delil olarak gösterir. Çünkü bir şeyi, insanın kendisinde oluşan bir delile dayanarak doğrulaması, ihtiyarî değil, zorunlu bir harekettir. Madem ki "ihtiyar", "teklif"in şartlarındandır, şu halde kendinde doğan bir şüphe dolayısıyla tasdikte hataya düşen kimse ilim ehlinden olması hasebiyle mâzur görülmelidir. Varlık hakkında "şöyledir veya böyle değildir" hükmünü verenden daha büyük hakim kim olabilir? O hakimler de Allah'ın kendilerini "tevil"de uzman kıldığı bilginlerdir. Ama Sünnet'in cahili bulunan hakim, hükmünde hataya düştüğü zaman nasıl mâzur görülmezse, varlık hakkında hüküm veren bir hakim de kendisinde hüküm şartları bulunmadığı takdirde mâzur görülmez; günahkâr veya kâfir olur. Sözgelimi, Allah, Nübüvvet ve Ahiret konularında, durum ne olursa olsun, hataya hoşgörüyle bakılamaz. Çünkü bu üç esas dinin temeli olduğu gibi, hitabî, cedelî ve burhanî üç delille de desteklenmiş ve doğrulanmıştır.[16]

Görülüyor ki, İbn Rüşd'ün adeta satır aralarında ifade etmek istediği önemli konu, felsefe ile fıkıh arasında temelde "dinî" bakımdan bir mahiyet farkının olmadığını vurgulamaktır. Her iki bilgi türüne kendisinin de sahip oluşunu akılda tutarsak, bunun gerek din-felsefe ilişkisi gerekse filozofun kişiliği açısından taşıdığı anlamı daha kolay kavrayabiliriz. Onun mücadelesine giriştiği birinci sorun, Gazalî ve Eş'arî Kelam çevrelerinin felsefe ve filozoflara karşı giriştikleri acımasız saldırılar karşısında, hikmet ile şeriat arasında özde bir ayrılığın olmadığını kanıtlamak ve filozofların fel-

16 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 17-18.

sefeye ilişkin entellektüel çabalarını İslâm dini zemini üzerinde meşrulaştırmaktı. Ancak İbn Rüşd, ısrarla felsefenin, fıkıh, kelam ve diğer ilimlerden tamamen farklı bir bilgi türü olduğunu, bu bilgiyle herkesin uğraşmasının gerekmediği gibi büyük sakıncalar doğuracağını da belirtmekten geri kalmıyordu. Ona göre insanlar, özellikle bu duyarlı konularda eşit güçte ve yetenekte değildir.

FELSEFE KARŞISINDA

İnsanlar Arasındaki Kavrayış Farkı

Başından beri din ile felsefeyi uzlaştırmağa çalışan filozofların, insanları aynı kavrayış gücünde görmedikleri bir gerçektir. Bu temel ayırıma İbn Rüşd de katılmaktadır. İbn Rüşd'ü öncelikle bu ayırıma götüren onun ileride göreceğimiz "tevil"i doktrinine sağlam bir dayanak kılma düşüncesidir. Bu endişeler, yalnız İbn Rüşd ve Meşşaî filozoflarda değil, genelde bütün Tasavvuf akımlarında, Şiî ve İrfan felsefesinin bütün kollarında kendini gösterir. Hatta, bu temel ayrımın yalnız İslâm filozoflarında değil, kadim yahudi düşünce geleneğinde de gözlemlendiğini söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, hikmeti en yüksek bilgi türü olarak tanımlarken sıradan insanların, hatta irfan ve ilim hayatına ilgi duyan herkesin bu bilgi türünü kavramaya güç yetiremeyeceğini öne sürer. Bu konuda kendine dayanak olarak seçtiği delil Kur'ân-ı Kerim'in Nahl: 125 âyetidir:

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir şekilde mücadele et (cedel'de bulun)."

Âyette geçen üç anahtar kavram (hikmet, güzel öğüt, cedel), İbn Rüşd'e göre bilginin üç ayrı türevidir: aynı zamanda üç ayrı insan sınıfını tanımlar:

1) **Cumhur:** İslâm kültür geleneğinde bunlara "avam" da denir. Halkın çoğunluğunu ifade eder. İbn Rüşd'e göre bunlar asla tevil'e ehliyetli değildirler. Onlara uygulanması gereken yöntem "hitabi" yöntemdir. Güzel öğüt, faydalı söz ve etkili hitabetle bu sınıf eğitildiğinde, onlara verilmek istenen sınırlı ve gerekli bilgi böylece aktarılmış olur.

2) **Cedel Ehli:** Âyetin işaret ettiği cedel ehli, cedel yöntemiyle tevile kalkışan kesimlerdir. Bunlar, yaratılışları gereği cedelden, çekişmeden, hatta spekülatif söylemlerden hoşlanır. İbn Rüşd terminolojisinde bu sınıf daima kelamcıları ve özellikle Eş'arîleri ifade eder.

3) **Burhan Ehli:** Bu sınıfa giren insanlar tevili yakınî yollarla, kesin bilgi ve kanıtlarla yapma gücüne sahip kimselerdir ki, âyette "hikmet" kavramının kapsamında ele alınır. Bunlar, ağır ve karmaşık felsefe konularını kavramada güç ve yetenekleriyle, insanların diğer iki sınıfından daha üstündürler. Filozoflar bu üstün sınıfı oluşturur.[17]

İbn Rüşd, cumhur yani halk çoğunluğunun hikmet gibi insan soyunun en anlamlı ve yüce bilgilenme uğraşısı karşısındaki durumunu tesbit ederken, halkın gözünde varlık veya varolan, ancak duyumlanabilir (mahsus) ve hayal edilebilir şeyden ibarettir, der. Kendilerine, sözgelimi cisim olmayan varlıktan sözedilince, onlar böyle bir varlığı tahayyül edemezler ve bundan dolayı da o varlık onlarca yok sayılır.[18] Şu halde ilimden cumhur için amaçlanan tek şey, amel yani pratiktir. Halk çoğunluğuna pratiğe dönük olması bakımından daha yararlı olan şey, onlara daha uygun ve layık düşer. Bilginler (ulema) için ilim'den birinci derecede gözetlenen amaç ise, her iki husustur, yani ilim ve ameldir.[19]

İbn Rüşd'ün felsefesini veya din-felsefe ilişkisini temellendiren görüşlerini hemen hemen bu avam-havass (halk-seçkinler) ayırımına dayandırdığını söylesek pek de abartma yapmış sayılmayız. Gerekli bilgi donanımına sahip kişilerin hikmetle uğraşmaları ve bu yolda mesafe katetmeleri onları burhan sahibi birer bilge kılar. Daha önce de gördüğümüz gibi en üstün bilge konumuna çıkardığı Aristo, onun gözünde vahy olmaksızın Hakikat'in Bilgisine varmış bir bilge kişidir. Seçkin olan bilgeleri İslâmî terimlerle tanımlamaya çalıştığında, İbn Rüşd'e göre hikmetle uğraşan ve burhanla düşünen filozoflar, peygamberlerin mirasçıları olan ulemadan başkaları değildirler.

17 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 9 ve 24

18 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 74. Bu çalışmamızda İbn Rüşd'ün esas alacağımız ikinci önemli kitabı "*el-Keşfü an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille ve Tarifu mavaka'a fiha Bihaseb'it-Tevili min eş-Şübeh'il-Muzigati ve'l-Akaidi'l-Mudille*" adlı önemli eser olacaktır. Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü. İlahiyat Fak. Y. X, Ankara-1955.

19 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 83-84.

Dahası, Allah'ın bu seçkin bilginlere burhanlar aracılığıyla ilkâ ettiği şeyler de Allah'ın sözü (kelamullah) türünden olabilir. Nihayet Kur'ân'ın Allah'ın sözü olması, bilginler gözünde bu suretle tahakkuk etmiştir.[20]

Bu görüşlerinde oldukça cesur görünmekle beraber, İbn Rüşd'ü yine de Farabî paralelinde düşünen biri sanmak yanlış olacaktır. Onun temel tezi, Peygamber'in getirdiği gerçekliğin bilgisini, filozofların doğrudan ve itirazsız onayladıklarını anlatmaktır. Bu da onun din-felsefe veya şeriat ile hikmet arasında aramağa çalıştığı uzlaşıcı zeminin kaçınılmaz bir sonucudur. İbn Rüşd, açıkça şunu ifade etmekten çekinmez: İki üstün olandan, daha üstün olan diğerini nesheder yani yürürlükten kaldırır. Bunun tabiî bir neticesi olarak İskenderiye'de hikmeti öğretenler İslâm diniyle karşılaştıklarında hemen tereddütsüz müslüman olmuşlardır. Rum (Bizans) ülkesinde de, bunun gibi bilgelere İsa (aleyhisselâm)'in şeriati ulaştığında onu kabul etmişlerdir. Bunun bir nedeni de, hikmetin esasında kaynağı itibariyle vahye ve dine dayanıyor olmasıdır. İsrailoğulları arasında hikmetin oldukça yaygın olduğunu görüyoruz; çünkü onlardaki hikmet Süleyman (aleyhisselâm)'a kadar uzanır. Vahy alınan çevrelerde hikmet kopukluğa uğramaz. Çünkü her peygamber bir hakîm (bilge)dir; ama her bilge peygamber değildir.[21] Bilgelerin tümü temel ilkeleri peygamberlerden almışlardır. Sözgelimi namaz konusunda, namazın kötülükleri giderdiği temel ilkesi peygamberlerin vahy ile getirdiği bilgiden alınmadır ve bilgeler bunu tereddütsüz kabul eder. Cumhurun toplumsal ve ahlâkî hayatlarını iyileştiren bütün temel ilkeler de bunun gibidir.[22]

İbn Rüşd, peygamberlerin getirdiği bütün şeriatleri hak olarak görür. Hakka ilişkin bilgi (marifet) aklî düşünmeye çağırıyorsa, biz müslümanlar, kesin olarak biliriz ki burhanî düşünme tarzı dinin tebliğine aykırı değildir. Hak, hakka karşı zıt düşmez, belki uygun çıkar ve biri diğerini doğrulayıp pekiştirir.[23]

---

20 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 66.

21 İbn Rüşd, *Tehafetü'l-Tehafüt*, s. 868.

22 İbn Rüşd, *Tehafetü'l-Tehafüt*, s. 869-870.

23 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 9. İbn Rüşd, bir başka yerde şöyle der: "Hakiki ilim varolanı olduğu gibi tanımaktır." ez-Zemime, (Bkz. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri*, Fikir ve Sanat'ta Hareket Dergisi, Haziran-1980) s. 19.

Vahy ile tebliğ edilmiş dinler ve özellikle son ilahi mesaj olan İslâm dini insanın bireysel ve toplumsal hayatı için mutlaka gereklidir. Açıktır ki varlık âleminde her bir varlığın ancak kendinde bulunan ve başkasında bulunmayan, yani tamamiyle kendine özgü fiiller için yaratıldığını görüyoruz. Bu böyle olunca, insanın kendisine özgü fiillerindeki amacı da diğer canlıların amacından farklıdır. Bunlar da "nefs-i nâtıka"ya ilişkin fiillerdir. Nefs-i nâtıka, "cüz-î ameli" ve "cüz-i ilmî" olmak üzere iki parçadan ibaret olduğu için, kendisinden birinci derecede istenen şey, şu iki kuvvede, yani ilmi üstünlük ve erdemler ile nazari (teorik-kuramsal) üstünlük ve erdemlerde olgunluk (kemal) derecesinde bulunmak ve nefse bu iki erdemin kazandırdığı fiiller hayır ve güzellikten, onu alıkoyduğu fiiller de kötülük ve çirkinlikten ibaret olması gerekir. Bu fiillerin tesbiti çoğunlukla "vahy" ile mümkün olabileceğinden şeriatler, onları tesbit etmiş, tanımlamış, insanlara ikna yoluyla benimsetmiş, iyilikleri emredip kötülükleri yasaklamışlardır. Bütün insanlar için ilim ve amelde mutluluğu getirecek sınırı yani ortak mutluluğu, nazari alanlarda bütün insanların öğrenmesi gereken şeyleri -ki bunlar da Allah'a, meleklere, yüce varlıklara, mutluluğa ilişkin bilgi- bildiren ve öğreten dindir. Bundan başka, insana ruhi güzellikleri öğretir ve insanı erdemli kılar. Bütün bunları özellikle bizim dinimiz bildirmiştir. Onun diğer dinlerle bir karşılaştırması yapıldığında, bu gerçek daha açık anlaşılır; İslâmiyet'in son din (ve şeriat) oluşunun asıl anlamı da budur.[24]

İbn Rüşd, hikmetin doğru ve kesin bilgi türünü temsil etmekle birlikte, dinin tamamiyle yerini tutamayacağını, hikmet ve felsefenin öğretemediği bilgileri ancak dinin öğretebileceğini söyler. İnsan, en başta mutluluk ve mutsuzluk nedeni olan bilgilere muhtaç bir varlıktır. Bu bilgi (marifet) de, ruh (nefs) nedir, onun cevherinin mahiyeti, onu ahiret hayatında bekleyen iyi veya kötü sonucun bilinmesi esasına dayanır. Eğer insanı öte dünyada böyle bir hayat bekliyorsa, bunun sınırı nedir, iyilik hangi durumlarda gerçekten yararlı olabilir? Bu, bir bakıma insanın beslenme düzenine benzer. Gıda, ne miktarda ve ne zaman alınırsa alınsın, bu mutlaka insanın sağlığını korur anlamına gelmez. İyilik ve kötülük de böyledir; uygulama-

24 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 141.

sını ölçülü bir biçimde tayin etmek gerekir. İşte bütün bunların dinlerin öğretilerinde en duyarlı ölçülerle belirlendiğini görüyoruz. Bunların tümü veya pek çoğu ancak vahy ile anlaşılabilir yahut vahy ile belirlenmesi daha iyi olur. Bunlardan başka tam bir marifet elde etmek ancak bütün varlık hakkında eksiksiz bilgi edinmekle mümkündür. İş bununla da bitmez; dini bildiren zat, bu bilgilerin ne kadarının cumhura yani halk çoğunluğuna verilmesi gerektiğini de tesbit eder, yollarını öğretir. Bunların tümü, hiç değilse çoğu, salt öğretimle, hikmetle, sanatla bilinebilecek şeyler değildir. Bunun böyle olduğunu ilimlerle, özellikle şeriatleri vazeden, kanunları koyanlar ve öte dünyaya ilişkin bilgilerle uğraşanlar daha iyi bilir. Bu tür bilgilerin en mükemmel şekli Kur'ân-ı Kerim'de olduğu görülünce, artık ilahi vahy eseri olduğu, Kur'ân'ın da yine Allah'ın Peygamberinin diline ilkâ ettiği kendi kelamından ibaret olduğu anlaşılmış olur.[25]

İbn Rüşd'e göre, Kur'ân ifadenin bütün kategorilerini kendinde toplamış bir kitaptır. Onun ifade tarzında ve anlatımında gerek seçkinler, gerekse halk çoğunluğu kendilerine özgü bilgi ve hitaplar bulabilirler. Bunun diğer bir anlamı Kur'ân'ın iki veya üç ayrı ifade düzleminde tek gerçekliği birden bünyesinde barındırması, daha başka bir deyişle, tek olan Hakikat'i iki veya üç ayrı düzlemde ve kategoride ifade etmesidir. Özellikle cumhuru eğitmek için Kur'ân'da sözü geçen ortak yollardan daha iyisi bulunamaz. Öyleyse, bunları kendi kendine açık olmayan ve sadece seçkinlere hitap etmeyi hedefleyen çeşitli ifadeleri zorlu tevillerle halka açmak tehlikeli bir teşebbüstür.[26] Sözgelimi Kur'ân, Yaratıcının varlığına kanıt teşkil edecek iki kozmik yöntem kullanır: Bunlardan biri "inayet delili"; diğeri ise "ihtira delili"dir. Biri, insanın kozmik düzende ve maddî tabiatta Allah'ın yaratıcı gücüne ve kudretine, varlıkları nasıl yarattığına dikkatini çekmeğe çalışırken; diğeri bunların insanın yararına sunuluş amaç ve hikmetlerini öğretmeye dönüktür. Bu her iki delil ve yöntem de anlamlıdır.[27] Farklı kategorik ifade biçimlerinin bütün insan kesimlerine tek bir ifade ile anlatılmasına en çarpıcı örnek, Kur'ân'da Allah'ın "Göklerin ve yerin nur'u"

---

25 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 118-119.

26 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 28-29.

27 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 57.

olarak tanımlanmasıdır. Burda "nur" her kesimin kendi kavrayış gücü ve yeteneğine göre yorumlayabileceği önemli bir kavramdır; ve her iki kesimi tatmin etmeğe yeter.[28] Felsefe ise halkı din gibi kolaylıkla eğitme başarısını gösteremez. Din, bazan oldukça yalın (basit) yöntemler kullanır. İbn Rüşd, bunları "Turuk-ı Âmme" şeklinde ifade eder. Bu yollar ve yöntemlerde gözlenen amaç, öncülleri az ve sonuçları bakımından bilinmesi güç olmayan ilke ve öncüllere yakın şeylerdir. Çeşitlilik esasına dayalı uzun ve mürekkeb (kompleks) ölçülere dayalı açıklamalara gelince; din, bunları cumhurun eğitiminde kullanmaz. Cumhura, bu tür yollardan yani yalın yöntemlerden başka yol tutturan ve bunu dine yükleyen kimse dinin amacını bilmiyor demektir; bu gibiler doğru yoldan sapmış kimselerdir.[29]

İbn Rüşd felsefesinde halk (avam) ile seçkinlerin (havvas) bilgisinde tanım gereği farklılık vardır. Halk çoğunluğunun varlık dünyasına bakışı, bir bakıma nasıl meydana geldiğini bilmedikleri birtakım sanat eserlerine sadece bakmaya benzer, çünkü avam, sanat eserinin yalnızca vücûda getirildiğini ve bunun bir sanatçısının sanatı olduğunu bilir. Bilginler ise, bu alanda bir takım sanat eserlerini, nasıl yapıldığını ve niçin yapıldığını bir dereceye kadar gözlemlere tâbi tutarak bilen kimselerdir.[30] Elbette nasıl ve niçin sorularını sorarak bilenler ile bunları sormayanlar arasında bilgi mertebesi bakımından önemli bir fark vardır.

Burada İbn Rüşd'ün önemli bir noktayı açıklığa kavuşturduğunu tesbit ediyoruz. Evreni ve maddî tabiatı kavrama ihtiyacında olan insanlar, buna göre üç sınıfa ayrılıyor demektir:

1) **Halk bilgisi:** Varlığı sadece gözlemleyip bunun bir sanat eseri olduğunu ve sanatçısının bulunduğunu içeren bilgi.

2) **Salt bilim bilgisi:** Evrende ve maddî tabiatta cereyan eden olayları "nasıl" sorusunu sorarak kavramayı amaçlayan bilgi.

3) **Hikmet bilgisi:** Varlık dünyasını "nasıl ve niçin" sorularını sorarak ve bu sorulara cevaplar arayarak kavramayı amaçlayan bilgi. İşte

28 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 93.
29 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 95.
30 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 58.

bu hikmet'tir ve en üstün bilgi türüdür. Bugünkü modern Batı biliminin öngördüğü bilginin ikinci kategoriye tekabül ettiğini söyleyebiliriz; bu ise gerek İbn Rüşd'ün felsefesinde, gerekse geleneksel İslâm hikmeti ve irfanında üstün bilgi düzeyine çıkamıyan bir bilgi türüdür.

İFADENİN İKİ KATEGORİSİ

Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Tevil Kuramı

Şimdiye kadar anlattıklarımız, İbn Rüşd'ün felsefeyi insanın en üst düzeyde bir entellektüel bilgi çabası olarak, din önünde meşrulaştırma girişimini hangi temellere dayandırdığını bize göstermiş oldu. Bundan sonra sıra, İbn Rüşd felsefesinin bir bakıma ruhunu teşkil eden "tevil" kuramına gelmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tevil sorunu yalnızca İbn Rüşd felsefesine veya genelde İslâm düşüncesine özgü değil, belli başlı kadim kültür ve dinlerde kendini göstermiştir. Yunan ve Mısır kültürlerinde, Yahudi ve Hıristiyan dinlerinde düşünce adamlarının aynı sorunla karşı karşıya geldiklerini tesbit edebiliyoruz. Her ne kadar, kimi araştırıcılar bu sorunun ilk defa Greklerde ortaya çıktığını öne sürüyorlarsa da, bizce ilahi vahyin tebliğine muhatab olan her toplumda bu sorun baş göstermiştir: Belki Greklerde bunun yoğunluk derecesinin diğer kültürlere göre büyük bir farklılık gösterdiği düşünülebilir.

"Tevil", sözlük anlamıyla yorum demektir. Bazan bir ifadeyi aslına döndürme, söz ve fiil halinde asıl amacına ulaştırma anlamlarında kullanılır. Diğer bir anlamı da doğrudan olmayan açıklama biçimidir. Ancak bu anlamların dışında Kur'ân'da, insanın istek ve tutkularına uygun düşen çarpık tefsir ve açıklama tarzı ile Kur'ân'ın vadettiklerinin sonucu gibi anlamlarda kullanıldığını görüyoruz.[31] Bu da gösteriyor ki, tevil ile tefsir arasında mahiyet farkı vardır. Çünkü tefsir, doğrudan açığa vurmak, örtüyü açmak, akla yatkın bir şeyi izah etmek, kapalı ve toplu bir anlamı açıkla-

31 Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Meal ve Sözlük, s. 721.

mak[32] iken, ileride de göreceğimiz gibi tevil, tefsirden farklı olarak ifadeye dış ve ilk anlamından daha değişik bir anlam yükleme teşebbüsüdür.

Tevil'i, bu yöntemin kullanılmasını gerekli gören bilgin ve filozoflara göre kaçınılmaz kılan, ilahi nassın iki kategorik ifade biçimidir. Öne sürülen iddiaya göre, ilahi nass (yani Allah'ın vahy ile tebliğ ettiği ifade ile Peygamberin ilahî kontrol altında ifade ettikleri) biri zâhir (dış), diğeri bâtın (iç) olmak üzere iki kategoriyi öngörür.

Zâhir, kısaca dış anlam, bâtın ise iç anlamdır ve birincisi ikincisini adeta gizler, kapatır. İşte tevil, gizli halde bulunan iç anlamın dışa çıkarılması, açığa vurulmasını gerçekleştiren bir yöntemdir. Kur'ân-ı Kerim'de bu anlamlarda ve amaçlarda zâhir ve bâtın kelimelerinin kullanıldığını tesbit etmek güçtür. Her iki kelimenin geçtiği âyetlere bakılınca bunların doğrudan Allah'ı ifade ettikleri görülür. Belki bu anlamlara yakın "muhkem" ve "müteşabih" kelimeleri örnek gösterilebilirse de, tevili geçerli bir yöntem olarak kullanan kişi ve akımlar her nedense, tevile ilişkin düşüncelerini zâhir ve bâtın kelimelerine dayandırmayı tercih etmektedirler.

İbn Rüşd de diğerleri gibi ilahi metnin iki kategorik ifade biçimine ayrıldığını kabul eder ve bunu öğretisinin esasına dayandırır. Ona göre bâtın olan bir anlamı tevil etmek gereklidir; ama bunu sıradan kişiler değil, ancak bilgide derinleşenler (râsihun) yani burhan ehli filozoflar yapmaya girişmelidir. Yaratılış ve huyları veya yeterli öğrenim imkânlarından yoksun olmaları nedeniyle burhan yolu kendilerine açık olmayanlar için ilahi lütuf, bu gibi eşyanın "emsâl ve eşbahı" hakkında örnekler, darbı meseller îrad etmek ve kendilerini -herkes için ortak deliller yani cedelî ve hitabî deliller yoluyla doğrulamak vâki olduğu takdirde- o mesellerle tasdika davet etmek şeklinde gerçekleşmiştir. İşte Şeriat'ın (zâhir) ve (bâtın)a ayrılmış olmasına neden de budur. Çünkü zâhir; işte o anlamlar için verilen örnekler, bâtın da ancak burhan sahiplerine açık olan yine o anlamlardır. Tevilin yapılması gereken yerler vardır; ancak bir ifade her üç insan sınıfının kullandığı yöntemlerle anlaşılıyorsa burada tevil gerekmez; hatta bunu tevile kalkışanı İslâm dairesinin dışına atar. Özellikle dinin temel ilkelerin-

---

32 Ali Bulaç, Age., s. 719; Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, Tevil ve Tefsir Md.; Ebu'l-Beka, *Külliyat*, Tevil ve Tefsir Md. Cürcani, Ta'rifat, s. 42.

de tevil kabul edilemez. Ama dinde öyle zâhir ifade biçimleri vardır ki, burhan ehline onu tevil etmek mutlaka gerekli (vacib) ve zâhirine göre anlamağa kalkışmak ise küfürdür.[33]

Zamana karşı dayanıklı ve Allah'ın insana seslenmesinin bir aracı olmak üzere indirilen kutsal metinlerin iç ve hakiki anlamlarını ortaya çıkarabilmek için kullanılan tevil yönteminin sadece sözlü veya yazılı ifade (söz dizim)lerle sınırlı olduğunu sanmak yanlıştır; felsefî bir görüşden, maddî ve tabiî olayların birer gönderme olduğu anlamların da açığa çıkarılması amacıyla kullanılabilir. Sözgelimi, tabiata uygulandığında tevil, objeler dünyasını dolduran fenomenlerin derinine inerek bu fenomenlerin gizlediği iç anlamlara ulaşabilmek demektir. Bu, olguları sembole çevirmek ve tabiatın manevî dünyasını gizlemek değil, onu açığa vurmak, anlamı ve amacı görülebilir hale getirmektir.

Açıktır ki, varlık dünyasında hiçbir şey göründüğü kadarıyla ve bize bakan yüzünden ibaret değildir. Hiçbir şey de kendi iç sırlarını, gizlediği hakikatleri hemen ele vermez. Eğer söz gibi olgular da salt zâhir (biçimsel formları) yönlerinden ibaret olsaydı, bütün anlamlar izafi olanda duracak ve hiçbir şeyin araştırılmaya değer amacı olmayacaktı. Bu ise, hikmeti ve onun bize öğretmeğe çalıştığı varoluşun anlamını inkâr etmek gibi bir şeydir.

İbn Rüşd, tevil yöntemini felsefi görüşünün, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi temellendirecek kavramsal modelinin merkezî konusu haline getirir ve bu yolda oldukça ilginç bir teorik çerçeve çizer.

Şöyle ki, Gazalî ile başının dertte olduğunun tamamen farkında olan İbn Rüşd'e göre, Şeriat'te anlamın beş ayrı kategorisi vardır. Bunlar öncelikle ikiye ayrılır: İlki bölünemez tek anlam, ikincisi dört ayrı türdür.

a) Bölünemez ilk anlam: Açıklanmış olan anlamın bizzat varolan anlamın aynı olmasıdır.

b) Bölünebilir olan ikinci anlam türü ise, şeriatte açıklanmış olan anlamın varolan anlam olmayıp bunun yerine temsil yoluyla karşılığı (bedel) alınmış bulunmasıdır. Bunun dört ayrı ifade biçimi vardır:

33 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 19.

1. Misali açıklanan anlama ait varlığın ancak pek uzak, kompleks (mürekkeb) ve uzun zamanda öğrenilebilir birtakım kıyas yöntemleri ve çok sayıda sanatlarla bilinmesidir. Bunları da ancak yüksek fıtratların kabul etmesi mümkündür. Bu hususta açıklanan misalin "mümessel"den başka bir şey olduğu da ancak bu tasvir ettiğimiz uzaklık dolayısıyla bilinir.

2. Bu, birinciye karşılık bir ifade biçimidir. Ve her iki hususu yani açıklanmış olunan şeyin misal bulunduğunu ve niçin misal olduğunu bir "ilm-i karîb" yani yakın bir bilgi ile bilmektir.

3. Açıklanmış bulunan şeyin bir şeye misal olduğunu bir "ilm-i karîb" ile ve niçin misal bulunduğunun bir "ilm-i baid" yani uzak bir bilgi ile bilinmiş olmasıdır.

4. Bu, bir öncekinin aksi olup açıklanmış bulunan şeyin niçin misal olduğunun bir "ilm-i karîb" ile, misal olduğunun da bir "ilm-i baid" ile bilinmesidir.

Sözü edilen A şıkkında tevil yapılamaz. B şıkkının 1. sinde tevil yapılabilir; ne var ki bilgide derinlik kazanmış (rasihun) olanlar buna yeltenebilir. 2. maddede sayılan anlam biçimi ilkinin karşıtı olup tevili gerekli kılar ve bunu açıklamak zorunludur.

3. maddede durum sanıldığı gibi değildir. Bu kısımda temsil yoluna başvurulması halk yığınlarının kavrayışının üstünde oluşuyla değil, fakat ruhların konu yönünde harekete geçirilmesi amacıyla açıklamak mümkündür. İşte "Hacer-i Esved yeryüzünde Allah'ın sağ (eli) dir," yolunda varid olan hadisin misal olduğu yakın bir bilgi ile bilinirken, niçin bir misal olduğu ancak uzak bir bilgi ile bilinebilir. Böylece bu bölüme giren ifade biçimlerini seçkinlerin ve bilginlerin tevil etmeleri gerektiği kendiliğinden anlaşılır. Bunun bir misal olduğunu sezip de niçin misal olduğunu soranlara verilecek en iyi cevap "bu nass, ilimde rasih olmayanların anlayamıyacağı müteşabihattandır" olmalı veya bu konudaki temsili onların anlayabilecekleri seviyede anlatmak gerekmektedir. Böyle bir yöntemi izleme; ortaya çıkan şüpheleri gidermek bakımından daha uygundur. Bu yöntemi Gazalî, Faysalatu't-Tefrika kitabında kullanmıştır. Bu da bu kesimden olan insanlara "belli bir şeyin varoluşlar içinde beş ayrı varoluşu vardır"

demekten ibarettir. Gazalî buna zâti, hissi, hayalî, aklî ve şibhi varoluş ismini vermiştir. Şu halde ortaya çıkan bir meselede amaçlanan şeyin zatî varoluşunu yani harici varlığını imkânsız görenler için geri kalan dört varlık türünden hangisinin daha ikna edici olacağı düşünülür. Böylelikle varoluşun imkânı hakkında o insanlarca galip zan hasıl olan hangi varlık ise o yoldan bir temsile başvurulur. Peygamberlerin cennet ile ateşi gördüğünü belirten hadisi ile "Havzımda minberin arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır, minberim havz üzerindedir" hadisi ve buna benzer hadislerin cümlesi yakın bir bilgi ile birer misal oldukları idrak edildikleri halde, niçin birer misal oldukları ancak uzak bir bilgi ile bilinebilir. Öyleyse bu gibi yerlerden bu tür ifade biçimlerinin misal olduklarının farkına varanlara, dört varlık çeşidinden kendilerine en yakın ve elverişli olan bir temsil ile anlatmak gerekecektir. Te'vilin bu çeşidi böyle bir yerde ve bu şekilde kullanıldığında şer'an câizdir. Ama bunun dışında kullanıldığında hata olur. Ne var ki Gazalî bu durumu açıklamaz.

Son, yani B'nin 4. maddesine gelince. Bu 3. maddenin tersidir. Bu da açıklanan şeyin bir misal olduğunun uzak bir bilgi (ilm-i bâid) ile bilinmesi, ancak niçin misal olduğunun yakın bir bilgiyle (ilm-i kârîb) anlaşılmasıdır. Bunun tevil edilip edilemeyeceği tartışılabilir. Yani şayet bu bir misal ise, bunun niçin misal olduğunu kavrayan, ama misal oluşu yalnızca şüphe veya ikna edici bir şeyle idrak edebilen kesimler için bu kısmın tevili düşünülebilir. Çünkü bunların ilimde râsih olmadıkları açıktır. Bu durumda bunlar açısından bu sözün misal şeklinde anlaşılmasına esas teşkil eden hususlar da geçersizdir. Açıklanan şey ile temsili olarak anlatılan şey arasındaki benzerlik kuvvetli olduğundan mutlak olarak tevilin kendilerine anlatılması muhtemeldir. Yine de bu iki alanda bu kesimlere tevilin mübah görülmesi Şeriat'ın zâhirinden uzak ve acayip inançların doğmasına yol açar. Çoğu kere bu tür inançların yaygınlaştıkları ve halkın onları inkâr yoluna saptıkları görülür. Sufiler ve bu yolu izleyen bilginler için özellikle bu durum sözkonusu olmaktadır. Bu gibi durumlarda ortaya çıkan genel durum, tevilin Şeriat'ta yol açtığı buhran ve tevil yapanlar arasında birbirini küfürle itham eden fırkaların ortaya çıkması olmuştur. Bütün bunların nedeni Şeriat'ın gerçek amacını bilmemektir.

Genelde hikmete dayalı insan düşüncesi, ilahi nitelikte olan metin karşısında -eğer felsefi görüş varlıkla ilgili bilgilerimizin herhangi bir yönde şekil kazanmasını gerektiriyorsa- şu durum ortaya çıkar: Ya din (veya Şeriat) bu konuda susmuş, bir şey söylememiştir veya sözkonusu etmiş ve durumu hakkında bilgi vermiştir. Eğer hakkında susmuşsa burada tabiî olarak bir çatışmadan söz edilemez ve fıkıhta olduğu gibi Şer'î Kıyas yoluyla uzmanı olanlar ona ilişkin bir takım görüş ve bilgiler geliştirirler. Ama hakkında doğrudan bir şey söylemişse bu durumda da karşımıza iki şık çıkar: İfadenin zâhiri (dış) biçimi burhan yani felsefi düşünme tarzının yol açtığı şekle uygun düşerse diyecek bir şey yok; fakat ikisi arasında gerçek bir aykırılık varsa, işte bu durumda yapılacak tek şey, tevil'e başvurmaktır. Arapçada tevil, bir şeyin benzeri, nedeni, ona sonradan eklenen veya mecazi sözün tanımlanması sırasında gösterilen diğer şeylerle adlandırılmasını câiz gören ve itiyada aykırı düşmemek kaydıyla, sözün delaletini, gerçek ifadesinden mecazi ifadeye ve anlama nakletmek olduğuna ve fıkıh bilginleri dinî hükümlerin çoğuna bu yöntemi uyguladıklarına göre, burhan bilgisine sahip olanların öncelikle ve haklı olarak bu yöntemi kullanmaları gerekir. Çünkü fıkıh bilgininin kıyası zannî'dir, arif veya bilgenin kıyası ise "yakınî" (kesin) dir. Bu anlama taraftar olup tecrübeye girişen ve "mâkul ile menkul"ü (akılla bilinen ve nakledilerek gelen) birleştirmedeki amacı o yolda anlayan kimsenin yakini de fazlasıyla artmış olur. Hatta denebilir ki, dinde söz konusu olup da felsefî düşünme şeklinin gerektiği yönde aykırı düşen hiçbir şey yoktur ki, dinî metne dikkatle bakıldığı ve diğer bölümleri gözden geçirildiği zaman zâhiriyle orada tevilin gereğine tanıklık eden veya hiç değilse tanıklığa yaklaşan lafızlar bulunmasın. İşte bundan dolayıdır ki müslüman ilim çevrelerinde "şer'î lafızlar"ın tümünü zâhir şekliyle anlamak vacib olmadığı gibi bunların cümlesini tevil yoluyla dış anlamlarından çıkarmak yine vücub derecesinde değildir" diye icma'a varılmış ve yalnız tevil edilebilecek olanlarla olmayanların tesbitinde görüş ayrılığına düşülmüştür. Dinin zâhir ve bâtın ifade biçimlerini kapsamasının başlıca nedeni, insanların fıtrat (yaratılış)larında varolan tabiî eşitsizlik ve aykırılıktır. Yine dinde, birbirine aykırı görünen zâhir ifadelerin varlığına neden, ilimde derinleşip yüksek meleke (yetkinlik) kazananları, bu aykırılıkları

uzlaştıracak olan tevil yönteminde uyandırmaktır.[34] İbn Rüşd, bu geniş açıklamaları verdikten sonra, tevil kuramını "muhkem ve müteşabih" ifade ayrımını konu alan Âli İmran: 6. âyetiyle desteklemeğe çalışır.

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisinde tevili geçerli bir yol kabul etmekle birlikte, bu yöntemin kendi içinde iki önemli sakınca taşıdığını söyler: Bunlardan biri dinî metnin zâhir (dış) ifadesini esas alarak hayatlarını düzenlemek zorunda olan cumhurun yani halk tabakalarının bu yöntemi kullanmağa kalkışarak büyük bir kaos içine düşmeleri; diğeri maksatlı çevrelerin, sözgelimi gerçekte felsefe ve hikmet sahibi olmayanların dini içten bozma teşebbüslerinde tevilden yararlanma yoluna başvurmaları. O, açıkça bilgin olmayanların, ifadeyi zâhirine göre anlamaları gerektiğini söyler. Çünkü bu kesimlerin tevile kalkışmaları küfürdür, onları küfre götürür. Halk tabakalarını tevile çağıranların da durumu onlardan farklı değildir; çünkü küfre çağırmak da küfürdür. Bu da bize gösteriyor ki, tevili ancak burhan ehli yapmalı ve tevil konuları yalnızca burhan kitaplarında ele alınmalıdır. Ama Ebu Hamid (Gazalî)nin yaptığı gibi, burhan kitaplarından başka kitaplar da söz konusu edilir ve şiirsel, hitabi veya başka yöntemler kullanılırsa dine ve felsefeye karşı hataya düşülmüş olur. Belki Gazalî'nin amacı bilginlerin sayısını çoğaltmak olabilir; ama bugün bilgin sayısı çok olmakla birlikte onun tutumundan dolayı bozgunculuk da artmıştır. İbn Rüşd, eğer bu konular ve sözü edilen sorunlar halk arasında fazlasıyla yaygınlık kazanmamış olsaydı, bu alanda tek bir harf bile yazmayı tercih etmeyeceğini ve tevili kullananlara karşı herhangi bir itirazda bulunmayacağını anlatır.[35]

Kur'ân ve Sünnet gibi son ilahi mesajın kaynağı ve açıklayıcısı durumundaki İslâmi metinlerin gerekli gereksiz veya zorlama tevillerle gerçek anlamlarını kaybettiklerini, İslâm dünyasının düşünce hayatını kimi zaman kargaşalıklara sürüklediğini biz de İbn Rüşd'le birlikte doğruluyoruz; ama bu kargaşa ortamının yaşanmasında yerli yersiz tevile başvuran felsefecilerin de payının olduğu unutulmamalı. Filozoflar, tevil yolunu cumhur için

34 İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, s. 9-10. Bu konuyu İbn Rüşd'ten önce detaylı olarak el alan Gazalî'nin görüşleri için bkz. M. Şerafeddin, Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Teşrinievvel, 1930, sayı: 16, 5-53-57.

35 İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, s.21-22

tümden kapatırken, cumhur olmayanlara da bu yolu sonuna kadar açık tutmamalıydı. İbn Rüşd, cumhur için zâhir anlamları iptal etmeleri sonucunu doğuracak derecede açıklamalara girişmemeli, der. Çünkü bunların halkın ruhu üzerindeki etkisi, zâhirlerine göre anlaşıldıkça gerçekleşir. Ama tevillerine girişildiğinde, bu ve benzerlerine tevil belası saldırtılmış olur ki, bu durumda Şeriat baştan başa parçalanmış, içinden çıkılamaz bir hale getirilmiş olur ve sonuç itibariyle Şeriat'ın öngördüğü hikmet de iptal edilmiş olur. Veya bunların hepsi "müteşabihattandır" hükmü verilir ki, bu da dine karşı işlenen cinayetin büyüğünü anlamaksızın, onu iptal etmeğe, gönüllerden hakimiyetini gidermeğe yol açar. Bu güzel açıklamaların ardından İbn Rüşd, yine felsefenin ve filozofların konumunu temize çıkarmak için, "esasında bu gibi şeyleri tevile kalkışanların dayandıkları deliller araştırılınca bunların genellikle burhanî olmadıkları görülür" diye ekler.[36]

Tevil'i ilahi mesajın anlaşılmasında neredeyse tek ve kaçınılmaz araç ve yöntem gören İbn Rüşd'e göre, Kur'ân'ın Ahzab sûresinde yer alan "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik" 72. âyetinde geçen "emanet" tevili ifade etmektedir.

İşte Kur'ân'ın kutsal bir emanet şeklinde tanımladığı ve dini anlamanın en büyük aracı durumundaki tevile herkes başvuracak olursa, özellikle hikmet alanında yetkin olmayanlar bu yöntemi kullanmağa kalkışırsa, sonuçta doğacak yıkım ve zararlar kolaylıkla telafi edilemez. İbn Rüşd, zamanında "tefelsüf" ettiklerini yani filozoflaştıklarını sanan birtakım insanların tuhaf hikmetler, felsefeler üretip dinin ruhuna ve temel ilkelerine aykırı düşen saçma sapan fikirlerini, "halka açmak gerekir", diyerek hem kendilerinin hem halkın dünya ve ahiret hayatını yıkıma uğrattıklarını hatırlatır. Bu tür şarlatanların iddiası, tevil kabul etmeyen birtakım şeyleri idrak ettikleri yolunda hiçbir tutarlılığı, aslı astarı olmayan şeylerdir. Cumhura tevilden açıkça söz etmeğe kalkışanların dine nisbetle konumları budur. Bu gibi insanlar dine bozgunculuk karıştırmış ve insanları Şeriat yolundan çevirmiş olurlar. Şeriat yolundan çeviren kimse ise kâfirdir.[37]

36 İbn Rüşd, *Menahic'ul-Edille*, s. 76.
37 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 25-26.

İslâm dünyasında bu tür teviller yüzünden ve özellikle fasit (bozuk) teviller dolayısıyla birbirini İslâm'ın dışına çıkmakla veya en azından "bid'at"la suçlayan fırkalar vardır. Mûtezile fırkası, bir çok âyet ve hadisi tevil etmiş ve bunları halka açmıştır. Eş'ariler de -daha az nisbette olmakla birlikte- yine öyle davranmıştır. Tabiî olarak bu fırkalar, halkı birbirine düşürerek düşmanlıklara, hatta çatışma ve savaşlara neden olmuş, dini parçalamış ve İslâm ümmetini darmadağın etmişlerdir.

Oysa ki İslâm'ın ilk döneminde yaşayanlar, o yüksek erdeme ve takvaya, Kur'ân'daki bu tür âyetleri tevil etmeğe yeltenmeden ulaşmışlardı. Hatta içlerinde tevil etme gücüne sahip olanlar bile, bunu açıkça dile getirmeyi uygun bulmamışlardır. Onlardan sonra gelenler ise, tevil yöntemini uygulamaya girişince takva itibariyle zaafa uğramışlar ve çeşitli düşünce ayrılıklarına düşmüşlerdir. Aralarındaki sevginin gitmesi ve onlardan birtakım grupların kopması da buna bağlanabilir. Şu halde dinden bu bid'atı kaldırmak isteyen, doğrudan Allah'ın Kitabı'na dayanmalı, inanmakla yükümlü olduğumuz konulara ilişkin şeyleri birer birer toplamalı, onları etüd ederken de elverdiğince zâhirine bakarak tevili yoluna sapmamalıdır. Ama tevil, kendiliğinden açık, yani herkes için müşterek olabilecek derecede açık ise o zaman istisnaî bir surette tevile girişilebilir.[38]

Görülüyor ki İbn Rüşd, tevili geçerli bir yöntem olarak sadece hikmetin derin sorunlarıyla yetkince uğraşan kesimlere özgü bir çaba sınıfına sokmakla, özellikle halk tabakalarının bu yöntemi kullanmaya kalkışmalarını büyük bir sakınca olarak görmektedir. Şu kadarını da eklemek gerekir ki, İbn Rüşd'e göre cumhurla birlikte diğer fırkaların tevil yöntemini kullanarak ilahi vahyi kavrama çabaları da sağlıklı bir temele dayanmamakta, aksine bazan büyük sakıncaların doğmasına yol açmaktadır.

---

38 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 27-29. Her şeyin ilk kaynağa yakın olduğu İslâm'ın ilk dönemini tevil ve düşüncenin katıksızlığı açısından yücelten İbn Rüşd, toplumsal ve özellikle siyasal açıdan da örnek bir zaman ve bütüncül bir uygulama olarak gösterir. Şöyle der: "İslâm'ın ilk döneminde hükümet tamamiyle Eflatun'un cumhuriyeti düzenine uygun tesis olunmuştu, o cumhuriyetin bir örneği idi. Ne çare ki Muaviye bu düzeni bozmuş, bu güzelim bina yerine Emevî despotizmini kurmuştur. Bunun sonucu olarak İslâm devletinin temelleri yıkılmış, bütün beldelerde fitne, karışıklık ve anarşi başgöstermiştir. Endülüs de o beldelerden biridir." (Nakl. İ. İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, İbn Rüşd, Darülfünun Mecmuası, Teşrin-i Evvel, 1932, sayı: 23, s. 22).

İBN RÜŞD'ÜN GAZALÎ'Yİ ELEŞTİRİSİ

İslâm düşünce tarihinde felsefenin son büyük temsilcisi kabul edilen[39] İbn Rüşd, hayatı boyunca en büyük ve güçlü eleştirilerini, felsefeye gerçekten ağır bir darbe indiren Gazalî'ye yöneltmiştir. Zaten özellikle Meşşaî felsefe sözkonusu olduğunda Gazalî'nin bu İslâm akılcılarına ve İbn Rüşd'ün ona verdiği cevaplar felsefe tarihinin merkezî noktasını teşkil eder. Geniş ölçüde din-felsefe ilişkisi veya şeriat ile hikmet, akıl ile vahyin birleştirilmesi konusu da bu bağlamda büyük bir önem kazanır.

Tabiatıyla İbn Rüşd'ün yalnızca Gazalî'yi eleştirdiğini sanmamalı, aksine kendi çağında etkinlik sağlayabilmiş bütün düşünce akımlarını eleştirmiştir. "Menahicu'l-Edille" adlı kitabında Selefi düşünce tarzını, Mûtezileyi, Sufileri ve Eş'arîleri açıkça ve üstelik isim zikrederek eleştirir. Gazalî'ye yönelttiği eleştirilerin ayrıntısına geçmeden evvel, sözkonusu akımlara ilişkin İbn Rüşd'ün düşüncelerini -hiç değilse ana hatlarıyla- anlamakta yarar vardır.

"Menahicu'l-Edille"nin hemen girişinde öncelikle Haşeviyye adı altında Selefi düşünce tarzını ele aldığını görüyoruz. İbn Rüşd'ün Selefi düşünce ile arasının iyi olmaması anlaşılır bir tutumdur. Çünkü İslâmî tebliğin saf, katıksız ve kişisel ya da doktriner yorumlara kapalı tutulan bu düşünce akımı, İslâm tarihi boyunca özellikle her türlü tevil kuramını temelden reddetme görevini üstlenmekle öne çıkar. İbn Rüşd ise, felsefe ile din arasında kurmayı tasarladığı ilişkiyi doğrudan tevile dayandırma ihtiyacındadır. İbn Rüşd, Haşeviyye dediği bu akımı, Şeriatı koyanın gerçek maksadını anlamamakla suçlar. İfadesine göre, onların temel tezi şudur: Allah'ın varlığını bilmenin yolu akıl değil, sem' yani (söz yoluyla bize ulaşan) nâkildir. İnsanların yükümlü kılındığı Allah'ın varlığına inanma işlemi, aklın müda-

39 İslâm felsefesinin son temsilcisi İbn Rüşd'ten sonra İslâm dünyasında tümden silindiğini öne sürmek kuşkusuz doğru değildir. Meşşaîlikten sonra İşraki ve Sufi felsefe yeni bir hakimiyet dönemine girmiş, özellikle irfan felsefesi ve tasavvuf içinde kaynaşarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Safevîlerin iktidar olmasıyla İran'da her zaman hissedilir bir etkisi olmuş ilahi felsefe ise henüz üzerinde hakkıyla durulmuş değildir. Meşşaî felsefe bile İbn Rüşd'le son bulmamış, aksine 13. yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Ebu'l-Berekât el-Bağdadi (h. 547) belki İbn Sina'ya denk sayılabilecek bir felsefe hareketini devam ettirmiştir.

halesine gerek kalmadan Peygamberden duyulanlarla gerçekleşiyorsa buna öylece inanmak yeterlidir. Oysa İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'den aklı önemli fonksiyonlar konumunda ele alan âyetleri örnek gösterip bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre, eğer onların öne sürdüğü deliller yeterli olsaydı, Peygamber, her davet ettiği kimseye bu delilleri göstermekle yetinirdi. Yine de peygamberlerin cumhura gösterdiği delillerden hiçbir şey anlayamayacak derecede akıl bakımından zayıf kimselerin bulunması da imkânsız değildir, diyen İbn Rüşd, "naçiz bir ekalliyat" şeklinde yorumladığı bu insanlara adeta üstten bakar, onları istihfaf eder. Bu gibiler için farz olan da Allah'a nakil yoluyla gelen delillerle iman etmektir; işte kutsal metnin zâhir anlamına nisbetle Haşeviyye'nin durumu bundan ibarettir.[40]

Felsefi görüşlerini ana hatlarıyla tasvir etmeğe çalıştığımız İbn Rüşd'ü eleştirenlerin mukabil argümanları da oldukça önemlidir ve esasında İslâm düşünce tarihini anlamak için her iki tarafın görüşlerine yakından bakmak gerekir. Felsefenin akıl kullanımına karşı çıkanlara göre, Kur'ân'ın insanoğlunu aklını doğru bir biçimde kullanmaya çağırması, ona vahy olmaksızın sınırsız ve özgür bir düşünme alanını tanıdığı anlamına gelmez. Felsefe veya kadîmlerin hikmeti denen fenomen ise, vahy olmaksızın hakikati bulduğu sanılan ve aslında vahyin içerdiği nihaî bilgiler karşısında asla son ve tek gerçekliği ifade etmeyen Aristo veya başkalarının durumunu din karşısında meşrulaştırma gibi ikinci derecede bir amacı, gerçekleştirme teşebbüsü ve buna uzak mesafeden Kur'ân'dan deliller arama çabasıdır. Kaldı ki insanın salt aklını üstün bir meleke olarak kullanması yetmez. Onu nasıl kullanacağı sorunu en azından kullanma çabası kadar önemli ve doğru bilgileri elde etmede tayin edicidir. Kur'ân veya genelde nakl'in bu yöntemi de öğrettiğini İbn Rüşd'ün ve tevile pek meraklı olanların ihmal etmemeleri beklenirdi.

İbn Rüşd'ün eleştiri konusu ettiği bir başka akım da tasavvuf ve bunun türevleri olan akımlardır. Bunların tümünü "sufiyye" adı altında toplar ve önerdikleri yöntemin birtakım öncüllere dayanmadığını söyler. Onlara göre, Allah'a ve diğer varlıklara ilişkin bilgi (marifet), nefsin şehevî bir takım arızalardan arındırılarak istenen konuya tefekkürle yönelme sırasında

---

40 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 37-38

insanın kendisine ilkâ olunan şeylerdir ve bunlar birer gerçektir. İbn Rüşd, bu yöntemin işe yarar sonuçlar verebileceğini teslim etse bile, herkes için sözkonusu edilemeyeceğini öne sürüp reddeder. Bu arada burhanî düşünme tarzının da yalnız seçkin bilgelere özgü bir yöntem olduğunu unutur görünür. O, sufiliğin yöntemi benimsendiğinde nazar yani aklın etkin rol aldığı bütün düşünme yöntemleri ve mekanizmalarının iptal edileceğine dikkati çeker ve Selefiye'ye karşı yaptığının aynısını tekrarlayıp Kur'ân-ı Kerim'den nazar ve akılla ilgili âyetlerin varlığını hatırlatır. Yine de ona göre, şehevî arzu ve isteklerin dizginlenmesi olayı tümden yararsız değildir; nitekim bu konuda "sıhhat"da bir şart olarak kendini gösterir; ama şehvetlerin öldürülmesi, bir şarttan ibaret bulunmakla birlikte bizatihi marifet için yararlı ise, bu ancak öğrenim için sağlığın yararı mesabesindedir. İşte dinin bu yola işaret etmesi, bunu teşvik etmesi yalnızca bu amaç dolayısıyladır; yoksa sufilerin sandığı gibi bu yolun kendi başına yeterli görülmesinden dolayı değildir. Bu yol, ancak "nazar" için yararlı olabilir.[41]

Hatırlanacağı üzere çalışmamızın başında İbn Rüşd'ün Mûtezile akımından etkilendiğine işaret etmiştik. Çünkü akıl ile nakil arasında ortaya çıktığı varsayılan birtakım konularda tevil yoluna başvurulacağını ve tevil yöntemi kullanılırken aklın son tahlilde belirleyici kabul edileceği İslâm düşünce tarihinde ilk defa olmasa bile, en etkili bir akım olarak Mûtezile tarafından savunulmuştur. İbn Rüşd'ün aklı belirleyici faktör durumuna çıkarıp tevili hemen hemen her alanda kolaylıkla uygulamayı neredeyse düşüncelerinin bariz vasfı haline getiren Mûtezile'den etkilenmediğini düşünmek güç olsa gerek. Buna rağmen "Menahicu'l-Edille"de İbn Rüşd, birer bilgi kuramı olarak eleştirdiği kendi döneminin fikir akımlarını sıralayıp Mûtezile'den söz ederken "Bulunduğumuz yarımadada (İspanya) Mûtezile grubunun kitaplarından bu konuda izledikleri yollara ilişkin bilgi edinebileceğimiz hiçbir kitap bize ulaşmış değildir. İhtimal ki, bunların izlediği yol Eş'ariyye akımının izlediği yolun bir çeşididir" der[42] ve Eş'arîlerin görüşlerini eleştirmeğe girişir. Ancak bu iddia, bize pek inandırıcı görünmemektedir.

---

41 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 51-52.

42 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 52.

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan İbn Rüşd'ün Eş'ari'lerle arasının iyi olmadığı artık anlaşılmış bulunmaktadır. Onların da düşünme yöntemlerine Kur'ân'dan bir dayanak bulmakla birlikte "cedel" tanımlamasında kullandığı ifadede daima tahkir edici bir anlam saklıdır.

"Cedel" terimi aklî ve mantıksal önerme ve unsurların salt diyalektik yapılarak kullanılması anlamını taşıyorsa bile, İbn Rüşd terminolojisinde daha çok demagoji, spekülasyon ve polemikler, içi boş mücadele ve tartışmalar gibi olumsuz anlamlarda kullanılır. Felsefenin geleneksel, İslâmî ve aktüel bütün konularda (Âlemin kıdemi, ilahi fiiller, ilm-i ilahi, ölümden sonraki hayat, kader, Kur'ân'ın yaratılması, Allah'ın sıfatları, cihad, rü'yet, mucize, irade-i cüz'iyye, cevr ve adl, ruhun bekası v.b...) İbn Rüşd adeta birinci hedef olarak karşısına Eş'arileri alır. Onun Eş'arilere karşı bu kadar sert eleştiriler yöneltmesinin hiç kuşkusuz İmam Gazalî'yle de yakın bir bağlantısı vardır. Çünkü çok yönlü kişiliğine ve geniş ilmî, kültürel, felsefî ilgisine rağmen Gazalî yine de Eş'arî kelamının önde gelen temsilcileri arasında yer alır. Dolayısıyla Eş'ariliğe karşı kazanılacak zafer doğrudan Gazalî'ye karşı kazanılacak zaferi teyid edecek, pekiştirecektir; tabiî bunun aksi de aynı sonuca götürür. Bu açıdan bakıldığında Mûtezile, İbn Rüşd'ün iddia ettiğinin aksine onun tabiî müttefikidir. Selefi ve Sufi akımları fazlasıyla önemsememesi, onların akıl kavramını ya toptan inkâr etmeleri veya ona belirleyici bir faktör gözüyle bakmamaları dolayısıyla büyük bir sorun teşkil etmez. Oysa Eş'arî kelamı akla büyük bir önem vermekle birlikte, her ne olursa olsun onu nass karşısında belirleyici değil açıklayıcı kabul etmesi, gerek Mûtezile gerekse Aristocu felsefe için onu büyük bir engel durumuna getirir. Eş'arî kelamına Gazalî büyük bir prestij kazandırdığına göre, Meşşaî filozoflara ve İbn Rüşd'e göre deyim yerindeyse safdışı bırakılması gereken ilk ve tek adam Gazalî'den başkası değildir.

İbn Rüşd, Gazalî'ye yöneltiği eleştirilerini bir kaç noktada birleştirir. Bunların başında Gazalî'nin felsefeyi mahkum etmeğe kalkışırken, doğrudan en büyük muallim (öğretmen) Aristo'dan hareket etmeyip Farabî ve İbn Sina'nın felsefelerini esas almasıdır. Tehafüt adlı cevabî kitabında da açıkça belirttiği gibi, ona göre bu iki İslâm filozofunun felsefî görüşleri tümüyle Aristo felsefesini yansıtmaktan uzaktır; çünkü gerek aktarma sırasında birtakım ilave ve eksiltmelerde bulunmuşlar, gerekse kendileri özel

felsefi görüşler ortaya koymağa çalışmışlardır. Şu halde Gazalî'nin müslüman filozoflarla Aristo arasında ciddî bir ayırım yapması beklenirdi. Sanki burada da İbn Rüşd, Aristo'yu kurtarmak için Farabî ve İbn Sina'yı adeta feda etmektedir.

Bu eleştirisinde İbn Rüşd'ün tümüyle haklı olmadığını şuracıkta belirtmeliyiz. Çünkü Gazalî için temelde çözümlenmesi gereken sorun, İslâm dünyasında varlık bulmuş genel felsefe kavramıdır. Her ne kadar Aristo'yu asıl hedef edindiğini söylüyorsa da, burada söz konusu olan İslâm dünyasındaki Aristo Meşşaîliğidir. Yunan felsefesinin devlet desteğinde İslâm kültürünü adeta yutmaya koyulduğu bir tarih kesitinde, salt felsefî endişelerden yola kalkarak Aristo'yu eleştirmek Gazalî açısından önemsiz, üstelik yararsız bir çabaydı. O, felsefenin İslâm toplumunda doğurduğu entellektüel çöküntü ve yıkımlara karşı güçlü bir İslâm entellektüelliğiyle karşı koymak istemiş; kültür, düşünce ve ilimde İslâm dünyasında baş gösteren kişilik ve kimlik bunalımına son vermeyi kendine misyon seçmişti. Belki salt Aristoculuğun kendi başına bunca etkisi olmayabilirdi; ama İslâmî terimlerle içiçe giren Aristo felsefesi ve İskenderiye irfanı İslâmî bir hüviyete bürünmüş ve fakat genel İslâmi düşünce ve irfan hayatını unutturmaya başlamıştı. Felsefe alanında kendinden sonra yüzyıllar boyunca söz ettiren Gazalî, kuşkusuz Eflatun, Aristo, Farabî veya İbn Sina gibi bir filozof değildi. Onun felsefi çabalarının pratik, toplumsal, entellektüel ve hatta siyasal amaçları vardı ki, o, felsefenin bu alanlarda çöküntüye yol açtığını gözlemlemişti.

İbn Rüşd'ün Gazalî'ye yönelttiği ikinci bir eleştiri noktası, onun felsefî gerçekleri bilerek çarpıtması, yanlış aktarmalarda bulunmaktan çekinmemesidir. Son olarak İbn Rüşd, kendince böylesine pragmatist, hatta fırsatçı davranmayı ilke edinen Gazalî'nin feci çelişkilere düştüğünü göstermek istemektedir. Ancak şurası dikkat çekici bir nokta ki, İbn Rüşd de Gazalî'nin yöntemini izleyerek din, İslâm, Şeriat, nakil gibi kavramlara dayanıyor ve Gazalî'ye Gazalî'nin silahıyla karşı koymaya çalışıyor.

İbn Rüşd'e göre Gazalî'nin kitabına isim olarak seçtiği "Tehafüt" her iki fırkayı birbirine düşürmeğe layık bir addır ve hatta Şeriat'a karşı bir tecavüzdür. Çünkü o, insanlara güçlerini aşan ve dinin emretmediği birşe-

yi araştırmayı önermektedir. Oysa Şeriat'ın suskunlukla karşıladığı bütün ilimleri araştırmak, halka açıklamak vacib değildir. Bu gibi sorunlara dinin öngördüğü inanç tarzı içinde bakılabilir; yoksa karışıklık çıkar. Artık dinin sustuğu her şeyi açıklamaktan vazgeçip halka, insanların akıllarının bu anlamlara dalmayacaklarını bildirmesi, dinde açıklananların dışına çıkmaması daha iyi olur. Çünkü İslâmiyet'in öngördüğü tâlim, herkes hakkında ortak ve öğrenime yeterlidir.[43]

İbn Rüşd'e göre, zaman zaman Gazalî'nin eleştirilerinde bilerek tahrifatlarda bulunması ve kasıtlı davranması onun en çok ayıplanacak yanıdır. Bazan ortaya koyduğu sözlerin pek bayağı oluşu dışında, sanılır ki bu sözler ya bir cahilden veya bir şerirden çıkmıştır. Ebu'l-Hamid (Gazalî) her ikisi değildir; fakat bazan ve nadiren câhil olmayandan cahil sözü, şerir olmayandan şerir sözü çıkabilir, bu da insana özgü kusurlardandır. Her biri ayrı ayrı araştırma gerektiren bir çok büyük soruna karşılık bir sorunu ele alıyor; bu ise safsatadır. İlkelerden birinde yanılgıya düşmek varlığı araştırma konusunda büyük bir yanılgıya neden olur. Gazalî, önemli konularda filozoflara uygun konuşur. Ama Şeriat'a yardım etmek, Kelam bilginlerine iyilikte bulunmak, Sünnîliğe karşı oluşan hatalı zanları gidermek amacıyla onlara muhalefet eder. Veya İbn Rüşd'e göre Gazalî, aklı ile bilgelerin, kalbi ile Şeriat'ın yanındadır; çoğu yerde ise kalbi aklına üstün gelmiştir.

İbn Rüşd, ısrarla Gazalî'nin amacının gerçeği bulmak olmadığını söyler. Onun gözettiği hedef felsefecilerin sözlerini çürütmek, temelsizliklerini ortaya çıkarmaktır. Bu ise ona yakışmaz, ancak pek kötü adamlara yakışır. Açık ki onun üstünlüğü felsefe kitaplarından edindikleriyledir. Diyelim ki filozoflar yanıldı, hata etti. Yine de onların nazar, aklî düşünme alanındaki meziyetleri, nazar sayesinde aklımızı terbiye etmeleri gibi erdemlerini inkâr edemeyiz. Mantıktan başka hiç- bir şeyleri olmasa bile, Gazalî ve diğerlerine filozoflara teşekkür borcu düşer. Filozofların kitaplarından, öğretilerinden yararlanarak çağında eşsizleşen, insan toplumunda pek büyük bir şöhret elde eden bir zata, filozoflar hakkında böyle sözler söylemesi, açıkça onları yermesi, ilimlerini kötülemesi câiz olur mu? Onla-

43 İ. İsmail Hakkı, Darulfunün, K. Evvel, 1931, s. 21. s. 21.

rın görüşlerinde hata bulunsa da bizleri hatada ısrar ettirmezler; çünkü amaçları yalnızca gerçeği bulmaktır. Bu amaçtan başka hiçbir amaçları olmasa bile onları övmemize bu yeter de artar bile. Bununla birlikte ilahiyatta hiç kimse mutlak anlamda güvene layık bir söz söylememiştir. Hatadan kim muâf olabilir ki?[44]

Gazalî'yi felsefe ve filozoflara karşı tutumunda fazlasıyla hatalı, yanlı ve maksatlı bulan İbn Rüşd, onun ünlü eseri Tehafüt'ü şöyle tanımlar: "Gazalî'nin bu kitabına tehafüt (sadece tehafüt yoksa tehafütü'l-felasife değil) demek doğrudur; çünkü tutarsızlığın sembolüdür, felsefecilerin tutarsızlığının değil."[45]

İbn Rüşd'e göre, Gazalî'nin filozofları üç meselede ağır bir suçlamaya tâbi tutmasını tekfir olarak yorumlamak yanlıştır. Çünkü "Tefrika" adlı kitabında icmaı tecavüz dolayısıyla tekfirde bir ihtimal bulunduğunu kendisi açıklamaktadır. Diğer yandan başkalarından ayrı olarak selef bilginlerinden rivayet olunan şeylere dayanarak bu gibi konularda icma olamayacağına ilişkin görüşümüzden de böyle yerlerde ancak tevil hususunda yeterli güce sahip olanlara açılması gereken bir takım teviller bulunduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Bunlar da Kur'ân'ın ifadesiyle "ilimde râsih olanlar" dır (râsihûn). Mü'minlerden ilim ehli olmayanlar, yine iman etmekte iseler de bu imanları "burhan öncesi" yani burhan olmaksızın olan imandır. Öyleyse Allah'ın bilginleri nitelendirdiği bu iman, kendilerine özgü ise bunun burhana dayalı olması gerekir. Burhana dayanmak ise ancak tevili bilmekle olur. Bu tevil de hakikatten ibarettir ve yalnızca hakikat üzerine ikâme edilebilir.[46]

İbn Rüşd, Gazalî'nin Meşşaî filozoflara "Allah, cüz'î şeyleri bilmez" sözünü isnad etmekle büyük bir yanılgıya düştüğünü söyler. Bilgeler böyle bir şey söylememişlerdir, belki Allah'ın cüziyyatı bizim cüziyyat hakkındaki bilgimizin cinsinden olmayan bir ilimle bildiğini öne sürmüşlerdir. Allah'ın ilminin, bizim ilmimiz gibi maddenin oluşumuyla oluşan ve değişimiyle değişen bir ilim olmadığına işaret ettikten sonra şöyle der:

---

44 İ. İsmail Hakkı, Darulfünun, K. Evvel, 1931, s. 21, shf. 19-20.
45 İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 126.
46 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 13.

"Meşşaîlerin Allah kadim bir ilimle cüziyyatı bilmez, dedikleri nasıl vehmedilebilir ki, onlar rüya-yı sadıka'nın gelecekte olacak cüziyyat hakkında birtakım "inzar"ları kapsadığına ve bu ilmin insanda uyurken herşeyi yönetmekte olan, herşeyi kaplayan ezelî bir ilim yönünden gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Onlar, Allah'ın yalnızca cüziyyatı bizim bildiğimiz tarzda bilmediğini kabul etmemekle kalmamaktadırlar; küllîler (tümeller) için de aynı fikirdedirler. Çünkü bizce mâlum olan küllîler de varlığın tabiatı itibariyle mâluldür. Allah'ın ilmi hakkında ise bunun aksi sözkonusudur."[47] İbn Rüşd, âlemin kıdemi ve ölümden sonraki hayatla ilgili tartışmalı konuları da aynı şekilde açıklar ve Gazalî'nin yanıldığını söyler.

Daha önce Gazalî'nin hikmetin en güç ve karmaşık sorunlarını herkesin ulaşabileceği eserlerinde ele aldığından dolayı İbn Rüşd'ün onu eleştirdiğine değinmiştik. Gazalî, "Mekasidu'l-Felasife" adlı kitabını kaleme aldığında da gerek filozoflar, gerekse onlara karşı olanlarca tepkiyle karşılanmıştı. İbn Rüşd, ısrarla tevili gerektiren konuların burhan kitaplarında ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre, Gazalî'nin yaptığı gibi burhan kitaplarından başka kitaplarda da bu konular ele alınır; şiirsel, hitabi veya cedelî yöntemler kullanılırsa Şeriat ve Hikmet'e karşı hataya düşülmüş olur. Belki onun bu tutumu, özellikle ilim ehlinin çoğalmasını istemek gibi hayırlı bir amaca dönük olmuş olabilir; fakat ilim erbabı çok olmakla birlikte yine o tutum yüzünden bazıları hikmetin, diğer bir zümre Şeriat'ın, üçüncü bir zümre de her ikisinin aleyhinde bulunmak yolunu tutmuştur. İbn Rüşd, Gazalî'nin bu tutumunda hatalı olduğunu belirttikten sonra, onun kitaplarında farklı mezheb ve akımlardan hiç birine bağlı kalmayarak Eş'arîlerle Eş'ari, Sufîlerle Sufî, filozoflarla filozof gözükmesini ayıplanacak bir davranış olarak görür.[48]

Tevil'i ilahi tebliğin ifade biçimi olan nass'ın kavranmasında merkezî bir konumda ele alan İbn Rüşd, yanlış tevil yöntemlerinin kullanılması sonucunda İslâm dünyasında büyük karışıklıkların ortaya çıktığına işaret eder; hatta bununla yetinmez, neredeyse düşünce tarihini bununla açıkla-

---

47 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 14. Konunun bir başka Tehafüt'ün perspektifinden eleştirisi için bkz. A. Ali Tusi, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 161.

48 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 21.

maya girişir. Ona göre bu akımlardan her biri, Şeriat'ta diğer bir akımın teviline uymayan birtakım tevillere girişmiştir ve dince amaçlananın da kendi tevilinden ibaret bulunduğunu öne sürmüştür. Bu yüzden de Şeriat; darmadağın ve perişan bir hale gelmiştir, ilk durumundan hayli uzaklaşmıştır. Peygamberin "Benim ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecektir; bunların, içlerinde biri müstesna olmak üzere hepsi ateştedir" (Ebu Davud, Sünen, 1; Tirmizi, İman 18.) şeklinde olan hadisi buna işaret eder. O müstesna olan birden maksadı, Şeriat'ın zâhirine göre yol tutan, o zâhiri halka da açıkça bildirmek suretiyle tevil yoluna sapmayan fırkadır.

İbn Rüşd, dinen safiyetini ilk bozan fırkanın Hariciler olduğunu söyler. Ona göre Hariciler'den sonra Mûtezile, sonra da sırasıyla Eş'ariyye, Sufiler ve nihayet Gazalî gelir.[49]

Tevil yöntemini kullanarak hikmetle ilgili karmaşık konuları halka açmada Gazalî fazlasıyla ileri gitmiştir. İbn Rüşd, bunun sakıncalarını zikrettikten sonra, Gazalî'nin eserlerinden yer yer örnekler göstererek içine düştüğü çelişkileri gösterir. Şöyle ki:

Gazalî, Mekasidu'l-Felasife adındaki kitabında, kendi anlayışına göre, bütün hikmeti ve bilgelerin düşüncelerini halka açıklamıştır. Oysa bu kitabın ancak bilgelere karşı bir reddiye olmak üzere kaleme aldığını sanmaktadır. Bundan sonra "Tehafetü'l-Felasife" adlı kitabını ortaya koyarak bunda filozofları, kendince icmaı bozdukları için üç meselede tekfir etmiş ve bazı meselelerde bid'at ile suçlamıştır. Bundan başka aynı kitapta insana kuşku verecek birtakım kanıtlar, şaşkınlığa düşürecek şüpheler sürmüştür ki bunlar çoğu kimseyi gerek Hikmet ve gerek Şeriat açısından sapıklığa düşürmüşlerdir. Daha sonra "Cevahiru'l-Kur'ân" adlı kitabında da "Tehafüt'te söylediğim şeyler birtakım cedelî (kelamcıların kullandığı spekülatif) sözlerdir, hakkı "el-Maznun bihi âla Ğayri Ehlihi" kitabında kanıtladım, demiştir. Oysa "Mişkatu'l-Envar" adlı kitabında da "arif-billah" olanların mertebelerini zikrettikten sonra "Diğerleri perde arkasındadır. Bundan müstesna olanlar Allah'ın sema-yı ûlâ'yı tahrik etmediğine inanmış olanlardır; Allah ise işte bu "muharrik" kendisinden sâdır olandır" demektedir.

49 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 85.

Bu görüşü, açıkça filozofların ilahi ilimlere ilişkin öğretilerindeki inançtan ibarettir. Oysa kendisi birçok yerde onların ilahiyatla ilgili ilimlerinin bir takım tahminlerden ibaret bulunduğunu, diğer ilimlerinde ise bunun hilafında olduğunu söylemiştir. "el-Munkizu Mine'd-Dalal" adını verdiği kitabına gelince: Bunda da bilgelere teveccüh ederek, ilmin ancak halvet (uzlet, inziva) ve fikret ile elde edildiğine, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri türünden bulunduğuna işaret etmiştir. Bunu ayniyle "Kimya-yı Saadet" adını verdiği kitabında açıklamıştır. İşte insanların zihnî şaşkınlık ve karışıklığa düşmüş olmalarının nedeni budur. İnsanların bu yüzden ikiye ayrıldıklarını görüyoruz. Bir fırka hükemayı (bilgeleri) ve hikmeti kötülemek yolunu tutmuşken, diğer bir fırka ise Şeriat'ın tevilini ve hikmete göre anlaşılmasını kabul etmiştir. Oysa bunların hepsi hatadır. Uygun olan, Şeriat'ın zâhiri üzere kabul edilmesi, halk yığınlarına Şeriat'la hikmetin birleştirilmesi noktasından açıklamalarda bulunulmamasıdır. Çünkü bu açıklamalar, hikmetin sonuçlarını da bu hususta bir burhana sahip olmadıkları halde kendilerine açıkça bildirmek demek olur ki; bu, yani hikmetin sonuçları hakkında burhanı kullanma gücünde olmayanlara o sonuçları açıklamak, ne helal ne de câizdir. Böyle bir duruma giren kimse, ne Şeriat ile aklı birleştiren bilginlerden olabilir ne de Şeriat'ın zâhirine bağlı kalan cumhurdan. Her iki takımdan ayrılmış olur.[50]

Ebu Hamîd (Gazalî), bu tutumuyla birtakım insanlara göre her iki yöne, yani hem Şeriat'a ve hem de hikmete halel getirmiş ve diğer bazı insanlar itibariyle iki tarafı da tutmuş, korumuştur. Şeriat'ı ihlal etmesi, açığa vurulmaması gereken şeyleri açığa vurmak, hikmeti ihlal etmesi de ancak burhan (yani felsefe ve hikmet) kitaplarında anlatılması gereken bazı maddelerden yerinde olmaksızın açıkça söz etmek yönünde olmuştur. İki tarafı tutmasına gelince: İnsanlardan bir çoğu, hikmetle Şeriat arasında -onun giriştiği birleştirme ve uzlaştırma noktasında- bir çelişki olduğunu biliyor değildirler. Ama kendisi birleştirmenin yönünü göstermekle böyle bir çelişki bulunduğunu onaylamış olmaktadır. "Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendika" adını verdiği kitabında işte bu yolda hareket etmiştir. Bu kitapta tevillerin sınıflarını saymış ve "tevil konusunda icmaa muhalefet

50 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 85-86.

etmiş olsa bile tevil eden kâfir değildir" deyip çıkmıştır. Şu halde onun bu hareketi bir açıdan Şeriat'a, bir açıdan da hikmete, bir başka açıdan ise her ikisine zarar verecek niteliktedir. Bu adamın yaptıkları iyice tetkik edilirse, Şeriat'a ve hikmete gerçekten zararlı, fakat arızî bir surette yararlı olduğu anlaşılır. Şöyle ki, hikmetten hâli olmayana açıkça söz etmek gerçekte (mahiyeti itibariyle) ya hikmetin veya şeriatın gerekli kıldığı bir tutumdur. Aynı konu, ikisinin birleştirilmesini ve uzlaştırılmasını bozan ancak nisbi (göreli) etkisi olan bir duruma işaret eder. Doğru olanı, cumhura hikmetten açık bir surette söz etmemek idi. Fakat bir defa bu açıklama vâki olunca, artık cumhurdan Şeriat'ı hikmete aykırı gören akımın, bu iki şey arasında muhalefet bulunmadığını bilmesi uygun ve yeterli olur; bunun gibi, hikmete mensup olanlardan hikmeti Şeriat'a aykırı görenlerin de ikisi arasında ihtilaf ve çelişki olmadığını bilmeleri maslahata uygun düşer. Bu da o iki fırkadan her birinin ikisinin de yani hem Şeriat'ın hem de hikmetin hakikatte özüne vakıf bulunmadığını ve Şeriat'ta bulunup da hikmete aykırı olduğuna inandığı bir görüşün, Şeriat'ın aslında mevcud olmayıp sonradan ihdas (ibtida', türetilmiş) edilmiş veya hikmetin yanlış anlaşılmış, yani -cüziyyata (tikellere) ilmin taalluku ile diğer bazı meselelerde olduğu gibi- yanlış bir tevile uğramış olduğunu bilmesiyle olur. Açıktır ki, Şeriat'ın esasları iyice düşünülünce anlaşılır ki, onun tevile uğratılmış şeklinden daha çok hikmete uygundur.

Hikmetin veya felsefenin dine aykırı olduğu yolunda bir zanna düşülmesine neden de, dikkat edilince görülür ki, hikmetin de dinin de ilmen kavranmamış olmasıdır.[51] Gazalî'yi böylece uzun uzadıya eleştiren İbn Rüşd, "Faslu'l-Makal: Hikmetin şeriate uygun olduğuna ilişkin söz" adıyla bir bölüm açtığını veya (risale kaleme aldığını) belirtir.

Konuya ilişkin özetlemeye çalıştığımız görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, İbn Rüşd din ile felsefe (veya onun genel deyimiyle Şeriat ile Hikmet) arasında temelde bir çelişki görmemekte, her ikisi ayrı kategorik ifade biçimlerini temsil ediyorlarsa bile aynı, bir ve tek olan Hakikati, evrensel, küllî (tümel) ve nihaî gerçekliği dile getirmektedirler. Ona göre Gazalî gibi din ile felsefe arasında yanlış bir temel üzerinde ilişki kurmaya

51 İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille*, s. 86-87.

çalışanların çabalarına bakıldığında, bu iki alan arasında aykırılık ve çelişki ortaya çıkar. Oysa bu aykırılık konunun özünden değil, konuya yaklaşım biçiminden kaynaklanır. Te'vil gibi önemli ve ciddî bir imkânın doğru ve yetkin bilgelerce kullanılması halinde, ilahî nassın zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılan temel ifade biçiminin bizi tek olan Hakikat'e götürebileceği görülebilir. Ne var ki te'vil, sanıldığının aksine, oldukça duyarlı bir yöntemdir ve özellikle yetkin olmayanların gelişi güzel ve her şeyi cumhura açıklamaları büyük sakıncalar doğurur. Fırkaların ortaya çıkışının temelinde bu etken yatar; Gazalî de pervasızca bu konunun üstüne gitmiş ve adeta mahrem konuları sıradan insanlara açmaktan çekinmemiştir. Kaldı ki onun amacı gerçeği ortaya çıkarmak değil, hikmete ilişkin yüksek seviyedeki konularda çarpıklıklar yapmak, gerçeği ters yüz ederek felsefe çevresinde şüpheler uyandırmaktır. Bu, kasıtlı tutumu yalnızca Farâbî ve İbn Sina'dan aktarmalar yaparak bütün felsefe ve filozofları bir genelleme içinde mahkûm etmek, amaçlamadıkları düşünce ve inançları onlara dayandırmak ve en önemlisi din ile felsefe arasında çelişki olduğu izlenimini uyandırmak istemesinden açıkça anlaşılır. Gerçekte ise din ile felsefe arasında ciddî hiçbir çelişki ve ihtilaf yoktur.

Felsefe, temsil ettiği burhan ile peygamberlerin getirdiği bilgileri doğrulamakta ve pekiştirmektedir. Ancak dinî metinler kaçınılmaz olarak zâhir ve bâtın diye iki ana kategorik ifade biçimini kapsar. Çünkü birinci amaçları, halk kitlelerini eğitmek, onları doğru ve sıhhatli bilgilerle bilgilendirmek, kişisel ve toplumsal hayatlarını üstün erdem ve ahlâkla yaşamaları için onlara yol göstermek, bunun yolunu öğretmektir. Bunun yanında burhanla düşünen ve gerçeği nazar, akıl ve hikmetle kavrayan kesimlere de hitap etme zarureti vardır. Bu hitap tarzı, ifadenin bâtınî kategorisini teşkil eder ve zâhir ile bâtın arasındaki ilişki ancak tevil kuramı ile açıklanabilir. Tevil, kaçınılmaz bir yöntem olarak yalnızca yetkin bilgelerin ve üstün seviyedeki bilginlerin kullanabileceği duyarlı bir yöntemdir. Kısaca felsefe, vahy'in getirdiğinin bilinmesidir; kişi onu doğru kavradığında ma'rifet tamamlanmış olur.[52]

---

52 İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 503.

İbn Rüşd son olarak şöyle der:[53] "Şeriat'a birtakım bozuk eğilim ve inançların arız olması, hele bunların içinde kendilerini hikmete (felsefeye) mensup görenler tarafından türetilmiş birtakım şeylerde bulunması, nefse pek büyük bir hüzün ve elem vermektedir. İnsanın dostundan gördüğü eza, düşmanından gördüğü ezadan daha fazla acı verir. Demek istiyorum ki, hikmet, Şeriat'ın arkadaşıdır; adeta süt kardeşidir. Bunlar tabiatları, cevherleri ve amaçları bakımından iki arkadaş, iki dost olduklarından aralarında düşmanlık, kin ve ayrılık (çekişme) adına ne vâkî olursa olsun birinin diğerine verebileceği eziyet, eziyetlerin en şiddetlisi olur. Şeriata, kendine intisab iddiasında bulunan birçok cahil dostlar da eziyet vermektedirler. Bunlar da mevcut fırka ve akımlardır."[54]

53 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 30. Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 41 vd.; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 235 vd.; Macid Fahri, *Tarih el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 371.; İbn Rüşd, *Mukaddemat*, (Matbaa-i Saadet, Mısır, ty.) s. 3 vd.; İbn Rüşd, *ez-Zemime*, (çev. S. Uludağ, Fikir ve Sanatta Hareket, Haziran-Temmuz, 1980) s. 19. Bülent Sönmez, *İbn Rüşd ve İbn Teymiye'de Din-Felsefe İlişkisi*, s. 3 vd. Latin yazarların İbn Rüşd'ü yanlış yorumlamalarına örnek için bkz. Dr. Mahmut Kasım, *Nazariyetü'l-Ma'rife inde İbn Rüşd ve Te'viluha inde Aquionolu Thomas*, (Kahire, 1969.)

54 Ali Bulaç, *İbn Rüşd'ün Din ve Felsefe'de Hakikat Arayışı*, Türkiye Günlüğü, Ankara, Bahar-1993, sayı: 22, s. 46-61.

Sekizinci Bölüm

AYDINLANMA VE TASAVVUFTA AKIL

AYDINLANMA VE TASAVVUFTA AKIL



TASARLANMIŞ FENOMENLER DÜNYASINDA AKIL, NEFS VE KİMLİKLER

Kimliklerin modern tanımlarıyla ilgili öne sürülen bütün farklı görüşleri özünde "spekülatif" diyebileceğimiz ortak bir payda altında toplamak mümkün. "Spekülatif payda"nın genel çerçevesine giren şeyleri, kendi başlarına hakikatleri olmayan ve daha üst ve birleştirici bir referansı kabul edemez formlara dahil edilmiş ve bu yüzden manipüle edilmiş gerçeklikler, kısaca tasarlanmış fenomenler şeklinde tanımlayabiliriz. Ontolojik cevherler adını da verebileceğimiz şeylerin bu tasarlanmış durumları doğrudan insan tarafından aklileştirilmiş ve anlaşılabilir düzeylerde tanımlanmışlardır. Bu türden bir tanımlama "kuru bir isimlendirme"dir. (Necm, 53/23).

Her tasarım insan zihninin doğurgan -ya da üretken- rahminde vücud bulur. Vücudu vareden zihnin araçları, bu vücuda -cenine- ruh ve can katan kalbin ideleridir. Zihin ile rahim arasındaki bu analoji bizim neyi anlatmak istediğimize katkı sağlayabilir. Şöyle ki:

Rahim kendi başına ve kendinden birşey var edemez; dışarıdan kabul eder ve eğer istidadı varsa kendi koruyucu ve esirgeyici ortamında hariçten yüklendiği şeyi ona kendinden de birşey katarak besler, kıvamına soktuktan sonra bir çocuk olarak dünyaya armağan eder. Bu analojinin anahtar terimleri olan dölyatağı anlamındaki rahim ve merhamet ile Allah'ın güzel isimlerinden (esmaü'l-hüsnâ) Rahman ve Rahim kelimeleri arasındaki kök

birliğine dikkat etmeli ki, rahmet de bu aile birliğinin üyesidir.[1] Kuşkusuz rahim tek yanlı ve edilgen değildir; dışarıdan belli bir cazibe ile kabul ettiği parçaya kendinden de bir parça katmadıkça bu ontolojik diyalektiğin ürünü (sentez) cenin teşekkül edemez. Nitekim Kur'ân insanın orijini olan "nutfe"nin bileşik (nutfe-i emşâc) olduğundan (İnsan, 2) sözeder. Ancak teşekkülün can sahibi cenin düzeyinde varlık bulabilmesi için onun idesi durumundaki ruhun kendisine üfürülmesi gerekir.

Ruh, yaratılışın startı demek olan "kün" emriyle aynı komutu ifade eder. İlâhî Öz'ün bir yansıması olan ruh "âlem-i emir"den insanda varoluşa geçen bir halifedir. Doğrudan Allah'tan ve hiçbir varlık mertebesinin ya da yaratılış tavrı (etvâr)ının aracılığı (tavassutu) olmaksızın emr-i Aziz'in şifahen "kün(ol)" demesiyle sâdır olmuştur. Bundan dolayı kutsal metinler ve geleneksel anlatım "Ruh" ve "Emir" kelimeleri arasında ontolojik ilişkiler kurmuş, hatta ayniyet görmüşlerdir.[2] Ancak her iki durumda yani "yaratma (halk) da emir de O'nun, âlemlerin Rabbi yüce Allah'ındır." (A'raf, 7/54)

Yaratılışı başlatan ilk emr'in "kün (ol)" olması gibi, cenini anlam düzeyine çıkartan ve fakat bu anlamı içinde deşifre edilmesi gereken bir sır gibi taşıyan ruh da bir emir'dir veya bir emr'in varlığa açılmasıdır. "Kün" emrinden büyük âlem, yani bir kevn üzere varoluşunu sürdüren kainat varlık buldu (Nahl, 16/40), ruh'un aldığı emirle küçük âlem, yani insan varlık bulur. Her iki emir kutsal bir kaynaktan neş'et eder ve bundan dolayı Peygamber sünnetine uygun bir cinsel birleşmenin hayır duası ve besmele ile başlaması gerekmektedir. "Besmelesiz çocuk" sanki meninin rahme döküldüğü andan başlamak üzere kutsala refere edilmemiş bir bedbaht telakki edilir. Bundan dolayı her güzel işe Allah'ın adı (besmele) ile başlamak güzel bir gelenektir ve buna işaret olmak üzere açığa vurduğu sırları hayatına mal olan Hallac-ı Mansur: Kul'dan sâdır olan Bismillah, Hak'tan sâdır olan: Kün(=ol) mertebesindedir" demiştir.

1 Ebu'l-Beka, *Külliyât*, s. 461, 467 ve 471. İbrahim Mustafa-A.H. ez-Zeyyat-H. A.Kadir-M. Ali en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I, 335.

2 "Sana ruhdan sorarlar. De ki: O Rabbimin emrindendir. Size ilimden az şey verilmiştir" (İsra, 17/85). Daha geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, s. 9 vd.; Muhyiddin İbn İrabî-A. Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 73 vd.

Tasarlanmış fenomenler açısından bakıldığında, zigotun teşekkülünde hariçten gelen spermin dahildeki yumurta ile izdivacına benzer bir durumun entellektüel hayatımızın dölyatağı konumundaki zihin için de sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu argüman bizi insanın varlık farkını salt bir zihinsel bütün şeklinde görmeye yöneltmemeli. Öyle olsaydı idealist görüş doğrulanmış olurdu.

Burada insanın o çok kadim tanımıyla ilgili bir sorunla karşı karşıyayız. Ve bu da insanın ikili (dual) tasarımının önümüze çıkardığı bir sorundur. Antik Yunan'dan Hıristiyanlığa, Descartes'dan Scheler'e[3] kadar Bâtının yerleşik geleneğini temsil eden insan tanımında olaylar biri diğeriyle paralel bir akış içinde, ikili bir tarzın tasavvuruna dayanır; insan ya iki ayrı substandır veya ruh ve bedenle de ilgisi olmadan varolan geist ve psikovitaldir. Sözkonusu gelenek içinden insana bakan Kant ise, insanı kaçınılmaz olarak bölen ve parçalayan bu görüşü bilgi bakımından başvurulan bir ayırım tasarımıyla değiştirmek istedi. Fakat Kantçılar'ın da kabul etmek zorunda oldukları gibi bu görüş de dualist bir ayırımı öngörmekten kurtulamadı.

Genelde Aydınlanmacı ve Aydınlanmayı hazırlayan filozofların yanılgısı, aklı zihnin kendisiymiş gibi telakki etmeleri akıl, ruh ve nefsi zihne (mind) indirgemeleri ve aklı insanı kendisine mecbur kılacak düzeyde bağımsız kanunlara sahip olduğunu düşünmeleridir. Yakından bakıldığında Kant'ın insan tanımı tam da bu ikilemin ürünüdür. İnsan bir yanı ile doğal (tabiî) bir varlık, diğer yanı ile bir akıl varlığıdır. Doğal varlık yönüyle insan zaman-mekan içindeki diğer bütün şeyler gibi tabiat yasalarına bağlıdır. A priori ilkelerle bilme yetisine sahip olan akıl yasalarına bağlı olmak demek insan olmak, özgür ve otonom olmak, kendi kendisine yasa ve kural koymak demektir. Birinci yönüyle insan özgür değil, heteronom ve tabiat yasalarına bağlı ve bağımlıdır. İkinci yön ise insan ile hayvan arasındaki varlık farkına işaret eder.[4]

---

3 Dr. Oliver Lacombe, *Descartes* s. 88; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 86 vd.; John Herman Randall, Sr. - Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, s. 151 Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, (İslâm ve Teokrasi Blm). s. 75-135; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 79; Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 7 vd.; Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 81.

4 Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 43 vd. Aydınlanmanın akıl tanım ve eleştirisi için bkz. Mehmet Bekâroğlu, *Antik Akıl ve Aydınlanma*, Bilgi ve Hikmet, Bahar-1993, sayı: 2, s. 121-128.

Kant'ın insanın varlık yapısına ilişkin geliştirdiği kavramsal sisteminde tabiat, insana akıl ve isteme özgürlüğü vermek suretiyle insanı donatmasındaki niyetini açığa vurmuştur. Bir bakıma insandan herşeyi kendisinin yapmasını arzulamıştır. Tabiat insana çok sayıda yetenek vermekle onun "dünyaya açılma"sını istemektedir. Bu çok yönlü yeteneklerle donatılan insana düşen iş, bunları uygun ölçülerle geliştirmektir; böylece mutlu olma veya mutsuz olmanın kendi elinde olduğunu anlamış olacaktır. Hayvanlar ve diğer varlıklar için "yabancı bir akıl" herşeyi düşünmüş ve onları bu düşünme planı içinde davranmaya mecbur kılmışken, bir imkânlar varlığı olan insan için düşünen ve plan kuran yabancı/bir başka akıl yoktur, bu akıl insanın kendi aklıdır; insanda instinkt yoktur; insan kendi davranışlarının planını kendisi yapacaktır. Bir imkânlar varlığı olan insanın çok yönlü yetenekleri ham olduğuna göre bunların açığa vurulması, işlenmesi ve aklın geliştirdiği plan dahilinde amaca varılabilmesi için bakım, eğitim, amacın idesinin araştırılması, öğrenmek, başarıların gelecek nesillere aktarılması, çalışmak ve nihayetinde devlet kurmak gibi zorunlu eylemlere ihtiyaç vardır.[5] Kant'ta da devlet nihaî amaç değilse bile, nihaî aşamadır.

Zihinsel hayatın doğası ile akıl arasında bir ayniyet kurup kurmadığından tam emin olamadığımız Kant'ın akıl tasarımında besbelli akla insanı özgürleştirici roller tanınmıştır. Akıl bu işlevsel rolünü kendine özgü kurallarına riayet edildiği sürece gerçekleştirir. Çünkü ileride de göreceğimiz gibi Kant'a göre akıl, Aydınlanma'nın kendisine sunduğu imkânlar dünyasında insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasını sağlayacaktır.

Bu kavramsal modelde otonom insanın probleminden önce otonom aklın doğasına eğilmek gerekir. Bu bağlamda sormamız gereken ilk soru şudur: Kendi adına ve kendi başına varolan, kurallarını evrensel gerçeklikler düzeyinde bize yansıtan otonom bir akıldan sözedilebilir mi? Bu soruya verilecek cevap İslâm ile Aydınlanma düşüncesi arasındaki temel farkı belirleyecektir.

Anlaşıldığı kadarıyla Kant ve diğer Aydınlanmacılar'ın tasarımında akıl otonom bir varlıktır ve insanı özgürleştirebilen tek araçtır. Madem ki

---

5 T. Mengüşoğlu, Age., s. 41-42.

"tabiat" hayvanlar için genel geçer ve uygulanması gereken kuralları belli bir plan içinde açığa vurmuştur, bu durumda tabiat yönünü aşmak zorunda olan insan, aklın kuralları düzeyine çıkarak kendi başına plan tasarlayabilir ve kendini gerçekleştirebilir.

Bizim yukarıda işaret ettiğimiz zihin tanımı ise oldukça farklı bir akıl tanımını öngörür. Zihin ile döllenmenin kendisinde vukubulduğu rahim arasındaki ilişkiyi gözönüne aldığımızda zihin salt bir ortam, elverişli bir çevre olarak ortaya çıkar. İnsanın ontolojik anlamda en değerli imkânı olan zihnin bomboş bir alan olmadığı, çok sayıda ve işlevsel cihazlarla donatıldığı doğrudur. İşte akıl bu zihin ortamında kendisi için uygun görülmüş/ona verilmiş yasa ve kurallara göre iş görür ve bütün bu işler, yine belirli ve farklı yöntemlere bağlı kalınarak gerçekleşir. Ancak zaten kendisi verili olan aklın ontolojik bir bağış/yaratım olarak otonom olması mümkün değildir. Akıl eğer ontolojik bir değer/cevher ise ontolojik olanın genel planı içinde kendine özgü bir konumda olması gerekir. Amacı konumunda içkin olan akıl, daha üst ve birleştirici ilkenin tezahürü olan kozmik, evrensel ve tabiî planı anlama ve bu anlamda içkin amacı zihne taşıma durumundadır. Bu, bizi akıl gibi tabiatın da mutlak bir otonomiye, kendi başına ve kendinden bir özerkliğe sahip olmadığı sonucuna götürür ki, Aydınlanma felsefesi dışında kalan bütün geleneksel öğretiler adeta bu konuda söz birliği içindedir. Tabiat gibi aklın da mutlak otonom olduğunu ilk defa Aydınlanma öne sürmüştür. Oysa "yaratılmış" herşey -bu arada tabiat ve akıl da- verilidir. Şu var ki Kur'ân, tabiat ve akıl aracılığıyla doğru bilgiye gidilebileceğini söyler. Bu, ileride de göreceğimiz gibi tabiata bakışın yanlış modellerden, aklın da nefs'in etkilerinden kurtulması durumunda mümkündür. Bu anlamda mutlak otonom akıldan çok, görece bağımsız akıl ve vicdan dan söz edilebilir.

Kant ise aklı, deneysel dünyanın bilgisinden farklı, mahiyette ayrı ve tümüyle kendine özgü bilgileriyle ayırır. Kant'ın a priori bilgilere sahip aklı, maddi (deneysel) dünyanın objelerini yorumlayarak daha üst bir bilgiye ulaşmamakta, aksine kendini tabiata taşıyıp onu denetlemek istemektedir. Oysa planı ve inşaası bir başkası tarafından tasarlanıp yapılmış bir evde yaşayan insanların her biri, evin mimarî mantığında içkin olan planın

kendilerine tanıdığı imkânlar ölçüsünde yaşar ve amaca uygun yaşama düzenine ulaştıkları durumda kendilerini aşan anlam ve amaca uyum sağlamış olurlar. Bu, bizim gururumuza dokunsa bile, ne yapalım ki, içinde belirli bir süre (ecel-i müsemma) yaşama durumunda olduğumuz kainât evini biz planlamadık ve kendi planımıza göre de inşa etmedik. Şu halde mimarın tasarımında saklı duran evrensel amaca aykırı bir hayat tasarımını geliştirip dikte edemeyiz. Biz ancak bu saklı amacı araştırıp bulmaya çalışırız.

Eğer aklı insana verilmiş ontolojik bir imkân şeklinde tanımlamak mümkünse, insanın davranışlarını yönlendiren yargıların teşekkül etmesinde önemli roller oynayan bu meleke (yeti)ye verili akıl diyebiliriz. İslâm düşünce geleneğinin önde gelen akımlarından Kelam, Mûtezile ve Selefiye'ye göre bu verili akıl insana özgüdür ve insanla birlikte vardır; Meşşâî ve Sûfî bakış açısından ise akıl insana özgü olmakla birlikte ontolojik kökeni itibariyle insandan evvel ve hatta varlık âleminin varoluş düzeylerine çıkmasından önce de vardı. Çünkü bu her iki akıma göre Allah'ın ilk yarattığı şey İlk Akıl (el-Aklu'l-Evvel)dir.[6] Varlık âlemindeki bütün fenomen ve mertebeleri birbirine bağlayan Sûfîler'in varlık şemasına göre hiyerarşik düzen şöyledir:

"Allah'ın kendi yaratıkları arasında.... ilk yarattığı şey Akıl'dır ki, o da Kalem'dir; sonra Nefs'dir ki o da Levh'dir. Sonra Tabiat, sonra Hebâ, sonra Cisim, sonra Şekil, sonra Arş, sonra Kürsi, sonra, Atlas, sonra Sabit (yıldız)lar Feleği, sonra Birinci Sema (=gök), sonra İkinci Sema, sonra Üçüncü Sema, sonra Dördüncü, sonra Beşinci, sonra Altıncı, sonra Yedinci (Sema) ve sonra da Ateş küresi, sonra Hava küresi, sonra Su küresi, sonra Toprak küresi ve (bunlardan) sonra da Madenler, sonra Bitkiler, sonra Hayvanlar ve (bunlardan) sonra da Melek(ler), sonra Cinler ve sonra da Beşer,"[7] yani İnsan'dır.

---

6 Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiye*, II, 438, Prof.Dr. Nihat Keklik, *Muhyiddin-i İbn Arabî Futuhat-ı Mekkiye,* s. 408; Azizuddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, (Tasavvufta İnsan Meselesi), s. 101.

7 İbn Arabî, Age., II, 438; Keklik, Age., s. 408. Önde gelen Meşşâî filozoflardan Farabî'nin de benzer bir Akıl tanımı ve İlk Akıl'dan insana kadar uzanan varlıklar mertebesiyle ilgili sıralaması için bkz. Farabî, *Arâu Ehl el-Medine el-Fazıla*, (Fazıl Medine Halkının Reyleri), s. 19 vd.

İbn Arabî'nin kavramsal sisteminde bundan önce, şimdi ve sonra, daima ve her zaman ilk Allah'tır. Allah'ın ilk yarattığı el-Kâlemu'l-İlâhî olan İlk Akıl, Allah'a bir örtü, bir hicabtır.[8] İbn Arabî'ye göre ilk yaratılan şeyin Kalem veya Akıl ya da bir başka isimle anılması çok önemli değildir.[9] Önemli olan ilk yaratılan şeyle birlikte diğerlerinin de varlık zincirini teşkil etmesi ve fakat her halkanın kendisinden önce ve sonraki halka ve başkalarıyla ilişki içinde bulunmasıdır. Sûfîlerin kavramsal çerçevesinde İlk Akıl ile İnsan aklı arasında varolan bu ontolojik bağ, çevrimsel mükemmelliğin yaratılış düzenindeki amacını ifade eder.

İlk Akıl'dan neş'et eden varlık âlemini biri diğerinde tecelli eden üç ayrı varlık mertebesi şeklinde tasarlarsak -ki bunlar Ceberût, Melekût ve Mülk âlemleridir- bu üç varlık mertebesi insan aklının da kendi nihaî amacına ulaşmak üzere koyulmak zorunda olduğu zorlu yolculuğun duraklarıdır. Azizuddin Nesefî bunu şöyle anlatır:

"Ey derviş! (Bil ki) Akıl bir yaratıktır. Çünkü akıl söyler, dil de söyler. Akıl öğretmen, dil de öğretmendir. Akıl Allah'ın resûlü (elçisi), dil ise aklın resûlüdür (elçisidir). Ceberût, melekût ve mülk ehlinin birer sureti vardır. Herşeyin sureti onun haline münasibtir. Mülk ehlinin hissî, melekût ehlinin aklî ve ceberût ehlinin hakiki sureti vardır. Yüce Allah, mülkü melekût suretinde yaratmış ve ceberût sıfatlarının mazharı yapmıştır. İşte bundan dolayı ceberût ehli melekût ehline, melekût ehli mülk ehline aşıktır. Çünkü ceberût ehli melekûtta kendi cemalini görür, kendi sıfatlarını müşahede eder. Melekût ehli mülkte kendi cemalini görür, kendi sıfatlarını müşahede eder. Bu hususta "vücud (varlık) aşkla doludur ve kendine aşıktır. Herşey hareket halinde olup şevkli hareketleri vardır ve kendilerini talep ederler demişlerdir."[10]

Nesefî'nin kavramsal modelinde de bu her üç varlık düzeyi birbirlerine alettirler. Aşağıda olan veya sıralamada sonra gelen, üstünde olan veya kendisinden önce gelenin niteliklerini kendisinde tezahür ettirdiği bir zuhûr aletidir. Allah'ın zatının değil, fakat irade, kudret ve ilminin maz-

8 İbn Arabî, Age., II, 105; Keklik, Age., s. 409.
9 İbn Arabî, Age., III, 36; Keklik, Age., s. 410.
10 A. Nesefî, Age., s 53/2

harı olan varlığın bu üç düzeyi divit (ceberût), kalem (melekût) ve levh (mülk)e benzetilebilir.

Ne insan ve ne de yaratılışın ilk halkasından koptuğu için onunla tekrar bağ kurmak durumunda olan insan aklı[11] ile Allah'ın zatı arasında özdeşlik (ayniyet, vücud birliği) kurulamaz. Bu hususta İbn Arabî (öl. 1240) tıpkı İbn Teymiye gibi sârih bir ifade ile "Allah daima Allah, kul ise daima kuldur"; ve "Rab sonsuz olarak Rab, kul sonsuz olarak kuldur"; ve "insan hiç şüphesiz mahlukât cümlesindendir" der.[12]

Sûfî bakış açısından varlık âleminin bütün varlık mertebeleri, akıllar, felekler, yıldızlar, unsurlar, maden, nebat ve hayvanların tabiatleri İlk Akıl'da bilkuvve (potansiyel halde) mevcutturlar; tıpkı kök, sap, dal, yaprak, çiçek ve meyvenin buğday tohumunda bilkuvve varolması gibi. Bunların her biri kendi özel durumlarına göre ve tedricen ortaya çıkıp meyve haline gelirler. Meyve haline geldiklerinde de nihayetlerine erip varoluşun dairesini tamamlamış olurlar. Bu varlık zincirinde bütün varlık İlk Akıl'dan oluşarak insan haline geldi. İnsandan sonra başka birşey olmayacağı için, insan varlık ağacındaki nihaî tekamül olan meyve hükmündedir.[13]

Bu en üstün yani eşref-i mahlukât olan insanı zübde-i âlem kılan şeyin sebebi budur. Nesefî'ye göre insan akla gelip de akıldan başka birşey olmayınca ilk tohumun akıl olduğu anlaşılmış olur. İnsan aklın kemaline erince, kendi varoluşunun nihayetine ulaşır (bâliğ olur) ve böylelikle daire (çevrim) tamamlanmış olur. Bu özünde ontolojik cevher olan çevrimi bir çembere de benzetmek mümkündür. Merkezinde Allah olan bu çemberde yaratılışın bir noktadan ve İlk Akıl'la (Kalem) başladığını düşünürsek, insan aklının çevrimi izleyip ilk noktayla bitişmesi çemberi tamamlamasıdır. Şu var ki dairenin içi boş değildir ve her noktada merkezden kenara, kenardan merkeze gidiş-gelişler vardır. Geçmişte varolmuş, şimdi varolan ve gelecekte var olacak herşey bu dairenin içindedir. Çevrimi tamamlayacak olan, İlk Akıl'la insan aklının vuslatıdır. Bundan dolayı akıl mahlukâtın

---

11 Akıl kelimesinin bir anlamı da "tutmak, tutturmak, birleştirmek ve bağlamak"tır. Bkz. Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, Akıl Md.; Seyyid Şerif el-Cürcani, *Ta'rifat*, s.132.

12 İbn Arabî, Age., 1, 186, 193 ve 242; N. Keklik, Age., s. 435.

13 Nesefî, Age., s. 68

en şereflisi, Allah'a en yakın olanı ve O'nu en çok tanıyanıdır. Akıldan başka hiçbir yaratık kendini tanımamıştır. Akıldan başka hiçbir şey Allah'ı bilmemiştir. Ama aklın da mertebeleri vardır.[14] Biraz sonra da göreceğimiz gibi, insanın dünyevî tabiata bağımlılığı oranında akıl insanı özgürleştirici yönde nihaî mertebeye ya ulaştırır ya da ulaştıramaz.

Belki bu noktada Aydınlanma'nın akıl tanımına dönüp bakmakta yarar vardır. Bilindiği gibi adına modern felsefe dediğimiz bu özel düşünme şekli, hıristiyan imanını merkez alan skolastik düşüncenin çöküşü üzerine doğmuştur. Diğer dinî ve geleneksel düşünce şekillerinde olduğu gibi hıristiyan felsefesinde de varlığın belirli bir hiyerarşik düzen içinde kutsal bir anlamı vardır. Bu kutsal evrende gözünü açan insan, kişilik açısından insanî değerleriyle önceliklere sahipti. Ve nihayet Tanrı merkezli bu evren, canlı (organik) hakikatler düzeneği şeklinde algılanmaktaydı.

Modern felsefe, bütün bu özünde dinî olan telakkilere karşı çıktı; Tanrı-merkezli varlık görüşünün yerine insan-merkezli dünya görüşünü ikâme etti, varlığın kutsal hiyerarşik düzenini yıkıp onu yeni fizik bilimlerle ve insan zihni tarafından tasarlanabilen mekanik bir işleyişe indirgedi, dolayısıyla organik olanın yerini inorganik aldı ve bütün bunları özgürleştirici aklı mutlaklaştırarak gerçekleştireceğini tasarladı.

İnsanoğlunun kendi özel formunda belki de ilk defa tanıdığı bu düşünme ve eyleme biçiminin inşasında bir kilometre taşı olan Kant, görgül dünyaya egemen mekanikçi bakış açısını olduğu gibi kabul etti ve aşkın (transandantal/müteâl) öznenin bir bileşimi şeklinde tanımladığı bu dünyanın mantık, matematik ve doğa bilimlerinin yasalarıyla yönetilebileceğini söyledi. Bu yasaları dünyaya buyuran düşüncedir; zihin bu yasaların boyunduruğunda olmadığından -çünkü onun kökeni duyulur dünya değildir- tersine yasa koyucudur, yasaların bizatihi kaynağıdır.

Avrupalı ruhun yıkılan hıristiyan dünyasında kendini boşlukta hissettiği bir dönemde Kant'ın geliştirdiği bu gerçeklik tasarımında fenomenal dünya, yani tümüyle mekanik yasalara bağlı işleyen dünya ile, kendinde varlık dünyası, numen veya akılla bilinemeyen dünya olmak üzere iki alan

---

14 Nesefî, Age., s. 68-69.

çıktı. Kant, metafizik her türlü imkâna karşı çıkmak için bilgiye giden iki açık yol bırakıyordu: Ya dünyayı bilimin yöntemleriyle kavramak veya gerçekliğin zihnin kurucu ilkelerinden türediği yolları incelemek.[15]

Kant'ın zihnin kurucu ilkeleri veya a priori bilgilerin kaynağı akıl dediği şey insanın dünyaya açılması imkânıdır. Aynı anahtar terimin Hegel'de de karşımıza çıktığını görürüz. Şu var ki Hegel'de metafizik olanın fizik dünyaya açılımı tarihin ereğidir ve gerçekten çok gariptir, Hegel'in varlık tasarımı yukarıda işaret ettiğimiz Sûfî ve Meşşâîler'in varlık ve akıl görüşünü çağrıştırmaktadır.

Diyalektik biçimde gelişen bir süreç olarak Hegel felsefesinde yer alan varlık (evren), bir ilkenin, bir ilk-temel'in kendisini açması, belli bir ereğe (gaî) doğru gelişmesidir. Hemen burda Sûfî söylemde esaslı bir yer tutan "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim" argümanını hatırlayabiliriz. Hegel'in bu ilk-temel veya ilke dediği şey, Sûfî argümandaki bilinmek isteyen "Ben" ile yer değiştirebilir. Bütün varolanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel, yerine göre "ide", "akıl", "cevher" ya da "tin (Geist)" der. Adlarından da anlaşılacağı gibi bu ilke manevi niteliktedir. Evren içinde, daha doğrusu evren olarak gelişen "ide"nin ereği, sonunda kendi kendisini bulması, kendisinin bilinç ve özgürlüğüne erişmesidir.[16]

Sûfî ve Meşşâîlerin İlk Akıl temelinde geliştirdikleri varlık modelini hatırda tutup Hegel'in kavramsal modelini izleyecek olursak çarpıcı benzerliklerle karşılaşabiliriz. Özetle izleyelim:

Hegel felsefesinde anahtar terim olan "ide" ya da "tin" kendi içindedir, kendi kendinedir. Bu yönüyle bir imkânlar alanı olan ide henüz kendini gerçekleştirememiştir, kendini bilmesi ve tanımasını ister, bundan dolayı da kendine gerçeklik kazandırma durumundadır. Bu araçla tin ilkin kendini tabiatta gerçekleştirir, şu var ki bu evrende artık kendi kendisinde değil, kendisinden başka birşey olmuş, özüne aykırı düşmüş, kendine

---

15 I. M. Bochenskı, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s.18-19.

16 Attila Tokatlı, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, (Macit Gökberk'ten İstanbul, 1981), s. 39.

yabancılaşmış, kendi özü ile çelişik bir duruma girmiştir. Bu çelişki, ide'nin gelişmesindeki üçüncü basamak olan "tin" in dünyasında ortadan kalkar; bu dünya kültürün dünyasıdır. Bununla ide yeniden kendini bulur, ama bu sefer bilincine, özgürlüğüne kavuşmuş olarak. Nedeni şu: ide'nin tabiattaki kanunu zorunluluk idi. Kültür dünyasının kanunu ise özgürlüktür. İdeal objelerin dünyası kendinde ve kendisi içindir. Her kavram bir kavram olarak kendi kendindedir; kendisiyle özdeştir; yani varlık varlıktır, sayı sayıdır; başka birşey değildir, bunların varoluşu kendileri dolayısıyladır. Başka birşey yüzünden değildir. Burada Kelam'ın ve İbn Sina'nın esaslı bir argümanı olan Vacibu'l-Vücud'un ilginç bir tanımına rastlıyoruz; şu farkla ki vücud, vücub vasfını koruyarak parçalara ayrılmıştır.

Tabiat alanında ise birşeyin varlığı başka birşey yüzündendir; onun için tabiat ide'nin özdeşliğini yitirdiği, nesnelerin çokluğa bölündüğü ve başkalaşıp kendisine yabancılaştığı alandır; kısaca tabiat "oluş"un dünyasıdır. Meşşâîlerin ay-altı âlem dedikleri "kevn ve fesad" dünyası. Kendinden değil de bir başkası yüzünden var olmak bütün tabiat objelerinin özelliğidir. İdeal objeler birbirlerine içten bir bağ, bir mantık bağı ile bağlı iken, tabiattaki nesneler dıştan bir bağ ile, bir zaman bakımından önce ve sonra oluş ile, yani bir neden-etki bağı ile birbirine bağlıdırlar. Tabiat akl'ın bir gerçekleşmesidir; onun için tabiatın ilkel basamaklarında bile bir akıl saklıdır. Yalnız burda ide bilinçsizdir, özgürlükten yoksundur; nesnelerin çokluğu içinde dağılıp bağlanmıştır.

Tinsel dünya ancak kültür tarihinde, yani devlette gelişip ilerleyen tin'e (Geist) yükseldiğinde tam anlamıyla kendisi için kendinde olan bir dünya olur. Bu şu demektir: ide tinsel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de birey-üstü oluşumlarda sözgelimi devlet, sanat, din ve felsefede asıl kendini bulur, asıl burada bilinç ve özgürlüğüne erişir.[17]

Hegel felsefesinde tarih ve devlet diğer anahtar terimlerdir. Ona göre tarih, özgürlük bilincine doğru sürekli bir ilerlemedir. Diyalektik bir niteliği olan ve bazı uğraklardan geçen bu gelişmede her dönemin temsilcisi bir "tarihî ulus"tur. Her tarihî ulusun ide'nin genel planında yüklendiği bir

17 Macit Gökberk, Agc. içinde, s. 40-43.

misyon vardır. Ödevini yerine getiren ulus tarih sahnesinden çekilir. Yerini ide'nin bundan sonraki amacını gerçekleştirecek olan başka bir tarihî ulusa bırakır. Bu uğraklardan birine tekabül eden devlette bireyin iradesi ile genel irade uyum içine girer; çünkü devlet doğrudan genel iradenin gerçekliğidir, bu iradenin somut bir varlık kazanmasıdır. Devlet tek tek iradelerin bir toplamı değil, akıllı canlı bir tüm (totaliter)dür. Objektif tin basamağında devlet, aklın kendi özüne en uygun kendini gerçekleştirdiği bir formdur, bir kalıptır. Bundan dolayı devlet, kendiliğinden akla uygun olan varlıktır. Hegel devlet memurluğunu yüksek bir hayat formu diye anlamış, tanrısal cevhere en yakın olanlar arasında ele almıştır.[18]

Bu kavramsal çerçevede Hegel'in ide veya tin dediği şeyin Sûfî ve Meşşâîler'in İlk Akıl (Aklu'l-Evvel) dedikleri şeye karşılık olduğunu düşünebiliriz. İlk Akıl da Hakikat'in yurdu olarak Ceberût âleminde bütün potansiyelleri ifade eder. Şu var ki Sûfî anlatımda İlk Akıl, akl'ın yurdu olan Melekût âlemi üzerinden his (duyular) yurdu olan Mülk âleminde tezahür ederken, Hegel'de doğrudan kendini bilmesi ve tanıması için tabiatta gerçekleşir. Tabiat'ı Mülk âlemine karşılık görebiliriz. "Bu" âleme düşen şeyin yabancılaşmaya uğraması Hegel'de ve Tasavvuf'ta da ortak bir konudur; Sûfîler bu olaya "gurbet" adını vermektedirler. Hegel'in ide'sinin bu dünyada kanunları zorunluluk ve özgürlük olan iki dünyada görünmesi Tasavvuf'ta iki alan tasavvuru dışında ilâhî olanın yansıması olan öz'ün dünyevî tabiatı aşması sorunu olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda Hegel'in "oluş durumunda" dediği tabiat, Felsefe ve Tasavvuf'ta kevn ve fesad'a tam bir karşılıktır. Şu var ki Hegel tabiatı aklın bir gerçekleşmesi olarak görür ve tinsel dünyanın ancak kültür tarihinde, dolayısıyla belli uğraklardan birini teşkil eden devlette gelişip ilerleyen Geist'a yükseldiğinde tam anlamıyla kendisi olabileceğini söyler.

Burada Hegel'in tarih ve devlet'e ilişkin görüşlerinden çok,[19] onun modern ulus devleti tarih içinde ilâhî irade ve arzunun kendisinde ger-

---

18 M. Gökberk, Age., s. 45-46.

19 Hegel, *Tarihte Akıl*, (Çev. Ö. Özer, İstanbul, 1991); Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. C. Karakaya, İstanbul, 1991): Ali Bulaç, Age., (İslâm ve Totaliter Rejim Sorunu), s. 157; Ali Bulaç, *Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği*, Bilgi ve Hikmet, Yaz-1993, sayı: 3, s. 3 vd.

çekleştiği akıl şeklinde tanımlaması önemlidir ve esasında Hegel yanında diğer Aydınlanmacılar'ın da hareket noktasını bu akıl tasarımı teşkil etmektedir.

AKIL VE NEFS'İN ONTOLOJİK KÖKENLERİ VE HAKİKATLERİ

Farklı anlatımlarına rağmen modern Batı düşüncesinin üç büyük kurucu zihni olan Descartes, Kant ve Hegel'in tasarımları ortak bir şeyi, aklı refere eder. Descartes'ın şüphe eden ve düşünen Cogito'su, Kant'ın insanı dünyaya açan imkânı ve Hegel'in tarih içinde belli bir ereğe doğru yönelen ve gelişen ilk temel ilkesi son tahlilde kurtarıcı aklın misyonlarıdır. Bu da hıristiyan felsefesine çok da yabancı sayılmaz. Özellikle Hegel felsefesinde oldukça muğlak bir duruma dönüşmüş konunun bu bağlamında İsa ile akıl arasında biri diğeriyle yer değiştirmesi imkânsız olmayan rol benzerliğine gidildiği söylenebilir. Şöyle ki:

Tanrı mı, insan mı, yoksa Tanrı'nın oğlu mu olduğuna bir türlü karar verilemeyen İsa'nın[20] ontolojik tabiatı ve bu tabiatın zorunlu misyonu ile aklın ontolojik tabiatı ve ona yüklenen fonksiyonlar arasında yakın bir ilişki var. İbn Arabî ve Nesefî gibi müslüman sûfîlerin akıl tanımlarına yakından bakıldığında, Hegel'in neredeyse bunları kavramsal düzeyde tekrar ettiği -neredeyse kopya ettiğini söyleyeceğim- görülür.[21] Şu var ki yine de aralarında çok derin farklılıklar vardır.

Başta Kelamcılar ve Meşşâîler olmak üzere en çok eleştiriye uğramış Vahdet-i Vücudcu sûfîler bile[22] varlık çevriminin ilk halkası şeklinde gör-

---

20 Daha geniş bilgi için bkz. Aytunç Altundal, *Üç İsa*, s. 19 vd.

21 Gerçekten de birçok konuda Avrupalı filozof ve düşünürler müslüman dünyanın irfan ve bilgi mirasını adeta iktibas etmiş ve fakat sekülerleştirerek kendi dünyalarına uyarlamışlardır. Öyle inanıyorum ki pek de uzak olmayan bir gelecekte dünya Avrupalı Aydınlanmacı filozofların salt kendilerine ait, özgün ve otantik hiçbir düşünceye sahip olmadıklarını anlayacaktır.

22 Biz de bu özelliğinden dolayı Vahdet-i vücud nazariyesiyle öne çıkan Muhyiddin İbn Arabî'yi örnek seçtik. Genelde tasavvuf sistemi ve bu sistemin sudur kavramına dayalı Akıl, Nefs, Felekler vb. varlık mertebeleri büyük tartışmalara yol açmış, bunun insan ile Allah arasında bir takım aracılara yol açtığı öne sürülmüştür. Bu konuda özellikle Selefî ekolün

dükleri Akıl ile aklı yaratan Allah arasında mahiyet bakımından kesin bir ayırıma gitmişlerdir. Öyle ki varlık âleminin kendisinde tezahür eden herşey isim ve sıfatların farklı ve namütenahi tecellileri iken, bu tecelliler ile onların arkatipleri (a'yan-ı sâbite) olan isim ve sıfatlar aynı şeyler değildir. Bu yumuşatılmış bir Vahdet-i Vücudcu telakki sayılsa dahi, en uç örnek kabul edilen İbn Arabî'de bile Vücud'un birliğine başka hiçbir şey katılamaz. İbn Arabî'nin sarahetle belirttiği gibi, Vücud birdir ve hiçbir şey onun vücudu haricinde müstakil (kendi başına var ve mutlak) bir varlığa sahip değildir. Çünkü Allah'ın zatının âlemlerden müstağni olan sıfat ve isimlerinin tecellisi varlığı meydana getirmiştir.[23] Bu, Allah ile varlıklar âlemi arasında kesin mahiyet farkına işaret eder. Bu durumda varlık (âlemler) bütün mertebeleriyle ontolojik bir cevherdir. Hakikat'in tecelli ettiği Ceberût, aklın tecelli ettiği Melekût ve hissin tecelli ettiği Mülk âlemi de birer ontolojik temelde varlık bulurlar. Yaratılışın ilk halkası olan Aklu'l-Evvel (İlk Akıl) ve onunla birleştiğinde çevrimi tamamlayan bireysel insan aklı da bu ontolojik cevher özelliğinden bağımsız değildirler. Allah ise, varlığın özü, mayası veya cevheri olan ontolojik bir kökene dayanmaz. Ve fakat elbette isim ve sıfatlar bağlamında ontolojik olan ile her türlü ontolojiden münezzeh ve yüce Zat arasında bir bağ vardır; bu ister isim ve sıfatların Zat'ın tanınması, bilinmesi için varlıkta tezahür etmeleri, feyz ve sudura geçmeleri şeklinde kabul edilsin -ki Meşşâîler ve Sûfîler buna kâildirler-, ister Kelamcılar'ın ve Selefîler'in düşündüğü gibi yaratılışla başlasın, her iki durumda da varlık (âlem) ve Zat ayrı ayrıdırlar. Akıl da ilk ve son çözümlemede ontolojik bir cevherdir, varlıkta içkindir ve varlıkla birlikte vardır.

İbn Arabî, ontolojik cevher vasfı dolayısıyla İlk Akıl'ı da yaratılmış "şey" kabul eder, "Allah'ın ilk yarattığı şey Akıl'dır ki o da Kalem'dir."[24] Esasında bu ilk yaratılan şeye mutlaka "akıl" ismini vermek de gerekmez;

eleştirileri önemlidir. Bu konuya ilerde dönme fırsatını bulacağız. Ancak biz burada, konunun bu yönüyle değil, Batı rasyonalizmi ile Meşşâî-Sûfî öğretideki aklın mukayesesi ile ilgiliyiz. Meşşaî filozof İbn Sina'nın akıl ve nefis görüşü için ayrıca bkz. Dr. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.34 vd.

23 A. Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 15-16.

24 İbn Arabî, *Futuhat*, II, 467.

Sûfîler akıl'da ısrarlı olmadıkları için "... yahut senin vereceğin (başka) bir isimdir"[25] demeyi ihmal etmezler.

Bu akıl, Aydınlanma'da gözlendiği gibi kurtarıcı değildir; fakat yaratılış ile süren varoluşun ruhundaki amacın gerçekleşimidir; ancak gerçekleşen amaç aynı zamanda kurtuluştur. Bu kuşkusuz insan-ı kâmil'de amacına ulaşır, ancak doruğunda Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in nurunda tezahür eder. Bundan hareketle İbn Arabî, "İlk Akıl, bizim indimizde hakikat-ı Muhammediye'dir" der.[26] Şu var ki İbn Arabî gibi her müslüman da bilir ki, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) bir beşerdir; yer, içer, hastalanır, tabiatın şartlarından etkilenir ve bu dünyadan irtihal eder. Şu halde onun uluhiyyette bir payı yoktur; beşer tabiatlıdır ve bu tabiatı dolayısıyla -İlk Akıl onun nuru ve hakikati olsa bile- yine de Allah'la aynı mahiyeti paylaşmaz. Onun nurunu izleyen kurtulur.

Hıristiyan inancında ise Hz. İsa kimine göre tek, kimine göre iki veya üç tabiatlıdır. Kendisi kurtuluştur ve kurtarıcıdır. Hz. İsa salt yol gösterici değil, bedenlenmiş uluhiyettir; ona adanmadıkça kurtuluş olamaz. Bundan dolayı bedeni de kutsaldır. Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) ise yol gösterici (hâdi) bir rehber, haber getiren (nebî), uyarıp-korkutan, müjdeleyen bir Elçi (Resûl)dir. Keffaret olması şöyle dursun, günahkârlara şefaat edip etmeyeceği bile tartışma konusu olmuştur. Onun temsil ettiği Hakikat ve işaret ettiği nur Kur'ân'dır ve bundan dolayı onun en büyük mucizesi bu Son Kitap'tır. Eğer beşer aklı bu nurdan beslenip Kitap ve Peygamber (Kur'ân ve Sünnet)'in işaret ettiği Hakikat'e yönelirse umulur ki kurtuluş (felah) bulur. Ve bu mümkün olan tek kurtuluştur.

Üç Avrupalı filozof Descartes, Kant ve Hegel'de ise İsa ile yer değiştirmiş akıl bizatihi kurtuluştur, kurtarıcıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi Hegel, tin, Geist, cevher veya ide gibi terimlerle Meşşâî ve Sûfîler'in İlk Aklı'na işaret eder. Ancak dikkat edilmesi gereken çok önemli bir husus var ki, o da bunun üstünde, öncesinde veya aşkın durumunda başka hiçbir şeyin olmamasıdır. Bir bakıma Hegel varlık zincirini İlk Akıl'da kesmiş, akıl ile Tanrı arasındaki bağı koparmıştır; ya da çok daha yerinde bir ifade

---

25 İbn Arabî, *Futuhat*, III, 36.

26 İbn Arabî, *Futuhat*, I, 104; N. Keklik, Age., s. 410.

ile Akıl ile Tanrı bir ve aynı şey sayılmış veya Tanrı Akıl'da bedenlenmiştir: tıpkı Kilise öğretisinde Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi gibi.

Hıristiyan gelenek içinde Hegel'in bu türden bir kavramsal model geliştirmesi anlaşılabilinir bir şeydir. Çünkü nasıl Hıristiyanlık'ta Tanrı ile İsa belirsizlikler içinde bazan birbirlerinin içine geçiyorlarsa ve nihayetinde kimi zaman Tanrı İsa'ya indirgeniyor, kimi zaman İsa Tanrı'nın uluhiyeti makamına çıkartılıyorsa, Hegel'de de Tanrı ile akıl arasında bu türden belirsizlikler içinde karmaşık bir ilişki kurulmuştur.

Bu durumda Hegel'in aklı sekülerleştirilmiş İsa olarak karşımıza çıkar. Eğer Aydınlanma'nın modern perspektifinde dinî olan herşeyin taklid yoluyla sekülerleştirilmesi geçerli bir yöntem ise, bu olayda da İsa'nın yerini sekülerleştirilmiş insan aklının aldığını söyleyebiliriz ve fakat hâlâ aklın tanrısal bir misyonu olduğuna göre, modern dünyaya açılan insanda bundan sonra tanrısallığı insan temsil edecektir. Şu denebilir ki, Tanrı'yı Hz. İsa'nın insan bedeniyle yeryüzüne indiren Hıristiyanlık'tan sonra, modernite de Tanrı'yı insan aklına indirdi ve aklın Tanrı'nın insana bir lütuf ve inayetle ancak sunacağı bütün nimetleri, kendi gücü ve imkânlarıyla elde edebileceğini düşündü. Aydınlanma öncesinde dünyaya ve tabiata Tanrı yön verip hükmediyor idiyse, Aydınlanma sonrasında dünya insana terkedilmiş oldu. Burada çok çarpıcı benzerlikler bulabiliyoruz. Açık ki, tanrısal bütün güç ve niteliklerin akla transfer edildiği seküler bir dünyada, bilgi, servet ve iktidar aracılığıyla ilerleyen ve ilerledikçe evrimleşen insanın ufuktaki hedefi bir "supermen" olmaktır; oysa nicel dünyanın evrimini hurafe ve illüzyon gören Sûfî öğretide nitel tekâmülle kişi "insan-ı kâmil" olabilir. Bundan hareketle supermen'in insan-ı kâmil'in seküler bir kopyası olduğunu söylersek çok da garip birşey söylemiş olmayız.

İnsan, bu ait olmadığı dünyada Allah'a rağmen ve kendini bir kutsala refere etmeden yaşayamaz. Bu, aksini iddia etse de modern dünyanın insanı için de geçerlidir. Eğer aksi doğru olsaydı modern dünya mümkün olurdu. Deneysel olarak böyle bir tasarımın mümkün olmadığını yaşayarak anlıyoruz.

Modern tasarımın hangi temel noktalarda yanılgılara düşerek varlığı ve varoluşu suistimal ettiğine baktığımızda -başından beri anlattıklarımız-

dan anlaşılacağı gibi- birinci yanılgı noktasının modernitenin tanımladığı aklı ilâhî/aşkın kökeninden koparması teşebbüsünde bulunurken başladığını görüyoruz. Tanrı'ya yönelmek evrensel, kozmik ve fıtrî bir gerçekliktir. Bütün kadim kültürler, kutsal gelenekler ve dinler insanı Allah'a yönelmeye çağırırken, modernite, hıristiyan gelenekten geçerek insanîleştirilmiş tanrıyı akla transfer etti ve aklın özgürleştirici bir güç olabileceği iddiasını öne sürdü. Oysa temel bir yanılgı noktası olarak, ilâhî menşeinden koparılmış akıl bunu yapamazdı. Bu birinci yanılgıydı.. İkinci yanılgı noktası da şuydu: Her iki ve bütün durumlarda akıl kendi başına ne kurtarıcı olabilirdi ne de özgürleştirici bir misyon yüklenebilirdi. Aklın bilgi konusu varlık dünyasıdır; ama aklın etkin katılımıyla bilgi, kadın rahmine benzettiğimiz zihnin elverişli ortamında döllenir, varlık bulur. Farklı önem ve fonksiyonlarına rağmen çok sayıda cihazla donatılmış zihnin en güçlü ve etkili aracı olan akıl, varlığın bilgisini ve bilginin doğruluğunu araştırırken, acaba salt kendi başına mı hareket eder? Kuşkusuz aklın kendinden kendisi için ve kendi başınalığını savunmak mümkün değildir. Böyle bir şey, amaçsız, rotasız ve pusulasız denizde savrulan bir gemiye benzer. Aklın, geminin kaptanı olduğu doğrudur; ne var ki her gemi kaptanı sefer öncesinde belirlenmiş bir seyir planı dahilinde hareket eder ve bir sahile doğru gemisini yüzdürür. Şu halde aklın da yönlendiricisi durumunda olan ana sâikler, yönlendiriciler vardır. Bundan hareketle Sûfîler "İnsan zâhirde muhtar, hakikatte mecburdur" demişlerdir ki, bizim hareket serbestimiz ve özerkliğimiz geminin alanıyla sınırlıdır. Biz ilahi belirleme ile denizde yüzen gemiye ne rota çizebilir ne de yönünü değiştirebiliriz. Akıl, bu ilahi belirlemenin anlam ve amacını bilebilir ve eğer nefs'in etkilerinden bağımsız olabilirse, bizi, her biri bir gemi gibi kendi yörüngelerinde ve müstakar hedeflerine doğru yüzen varlıklarla birlikte Allah'ı tesbih etmeye çağırabilir. (Yasin, 36/37-40). Arapça'da suda yüzmek, gezegenlerin yörüngedeki hareketleri ile Allah'ı tesbih etme kelimelerinin aynı kökten gelmesi bundandır.

Kur'ân terminolojisinde konumuzla ilgili bir başka çarpıcı kök (etimoloji) birliği bulunmaktadır; o da karar, istikrar ve mustakar olma halidir. Bir şeyin kendi nihaî, doğru ve aslî amacını bilmesi mustakar, yönelmeye

niyetlenmesi karar, fiili olarak yönelmesi ve öyle hareket etmesi istikrarıdır. Azizuddin Nesefî, âlemde varolan herşeyin bir nihayeti ve bir amacı vardır, der. Bir şeyin nihayeti bulûğ, amacı özgürlüktür. Bir meyvenin ağaçta olgunlaşması bulûğu, ağaçtan ayrılması özgürlüğüdür ki Arapça'da meyvenin olgunlaşmasına bulûğ, ağaçtan ayrılmasına hürriyet denir. Nihayetin âlameti kendi evveline, ilk durumuna ulaşmaktır. Kendi evveline ulaşan, nihayetine erer ve böylece daire tamamlanmış olur. İnsan bedeninin tohumu meni (sperma)dir. İnsanda meni teşekkül etmedikçe ona bulûğ etti denmez. Olgunlaşma ve özgürlük varlık mertebelerinde tezahür eder; çünkü duyumlanabilir olan akledilenin sureti, cisim ruhun kalıbı ve mülk (maddi ve tabiî dünya) melekûtun aynasıdır.

İşte insan, beyhude ve boşuna yaratılmadığını ve bir gün mutlaka ait olduğu yere döneceğini bilirse, hedef ve amacının (mustakarının) bilincine varmış olur; bu amaca doğru yönelmeye niyetlenirse yerinde bir karar verir ve bu niyetini gerçekleştirmek üzere harekete geçerse istikrarına kavuşur. Güneş, ay, yıldızlar ve bütün varlıkların böyle karar ve müstakarları varken, insan nasıl oluyor da bu varoluşsal düzenin dışında kalabilir veya ona aykırı davranabilir?

Nihayetin, yani bulûğ ve kemalin belirtisi başlangıca dönüştür. Bu da Meşşâî ve Sûfî söylemde insan aklının, bütün varlıklarda tohum halinde olan Aklu'l-Evvel'e ulaşmak ve böylelikle ruhu özgürleştirmektir. Kant ve diğer Aydınlanmacılar, bunu hiçbir zaman böyle kabul etmemiş ve hatta varoluşun seyir ve düzenini tersine çevirmişlerdir.

Bütün farklı ekolleriyle İslâm düşüncesi açısından, insan aklı ya ilâhî ya da şeytani olanın yönlendirmesiyle etkinlikte bulunur. Burada "şeytani" olanı gerçek veya insan varlığının derin tabakalarında yansıması olan herhangi bir negatif muharrik gücün sembolik karşılığı şeklinde de düşünebiliriz; bu bizim konumuz açısından önemli değildir. Nitekim "var olan her insanın onunla birlikte yaşayan bir şeytanı vardır" demişlerdir; bundan Hz. Peygamber istisnadır, çünkü o: "şeytanım elime teslim oldu" buyurmuştur.

Şu var ki, eğer bütün kutsal kitapların söylediği gibi, tarih öncesi zamanlarda ortaya çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı şeytan ile insan arasında

ebedi bir mücadele ve husumet varsa, şeytanın insan bilinci içinde kendini tezahür ettireceği elverişli bir form olması lazım. Varlık yönünden Nefs(-i emmâre) şeytan'ın içinde yuvalanacağı, kendisine bürüneceği uygun bir formdur. Aralarında yakınlığı sağlayan şey ikisinin de ontolojik iki cevher olarak ancak dünyevî bir tabiatta barınabilmeleridir. Şu halde varlık farkına sahip insanın biri diğerinde içkin, biri diğerine katılmış iki tabiatından sözedilebilir. Bunlar iki ayrı kategori değildir, biri diğerinde tezahür eden iki boyut, iki tabiattır.

Elbisesi bizim elbisemize dikilen şeytan, eğer nefsi arşı haline getirirse, nefis karanlıklardan ve ateşten bir maddeye dönüşür.[27] Bu tanım hayli açıklayıcıdır. Çünkü insan varlığının derin tabakalarında sürgit karşılıklı mücadele içinde olan ya da kimi zaman biri diğerinin denetim ve hizmetinde gözüken akıl ve nefs'e daha yakından baktığımızda, her ikisinin de ne kendi başlarına tam bağımsız ne de salt iyilik ya da kötülük olduklarını görürüz. Aklı ve nefs'i de aşan, onları daha derinlerde ve öte yerlerden yönlendiren başka ontolojik cevherler, güçlü dinamikler vardır. Bir bakıma her ikisi başka şeylere form olmuş aracılar durumundadırlar. Nefis karşısındaki konumlaması esas alınmadıkça akla ilişkin doğru bir bilgiye varılamaz; çünkü akıl en çok nefisten etkilenir. Şu hadis diye rivayet edilen söz bu karşılıklı ilişkiyi anlatmaya yeter:

"Akıllı (kişi), nefsini alçaltan ve ölümden sonrası için çalışandır. Acz içinde bulunan (kişi) ise nefsinin isteklerine bağımlı olan ve Allah hakkında temelsiz ve yanlış (batıl) zanlarda bulunandır."[28]

Bu argümanda akıl ile nefis arasında karşıtlık temelinde bir ilişki kurulmuş. Eğer burada aklı olumlu anlamında ve İbn Arabî'nin tanımıyla "ruhun veziri" şeklinde ele alırsak, karşıtlık doğru fakat elbette eksiktir. Çünkü aklın nefse hizmet eden fonksiyonlar görebileceğini yakinen biliyoruz. Nitekim temel istek ve arzuların rasyonalizasyonu yani modern psikolojinin savunma mekanizmaları arasında sözünü ettiği "aklîleştirme" olayı tam değilse bile, bir yönüyle budur. Belli ki rasyonalizasyonda akıl, kendi başına, kendinden ve kendisi için değil, bir başka şey adına aklîleştir-

27 Necmüddin Kübra, *Fevâihu'l-Cemâl* (Tasavvufî Hayat içinde), s. 94-95.
28 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 47.

melerde bulunmaktadır. Bu bağlamda akıl, isteyenin isteklerini olabilirlik düzeyine çıkarır, bir tür "mâkul" ve tatbik edilebilir fizibilite hazırlar; ama isteyen o değildir, ona talep ileten bir başka şey vardır. İbn Arabî, buna mesajı (istekleri) şu veya bu olan dâi (çağrıcı) adını verir.

Peki, bu dâi nefs'in kendisi olabilir mi? Bu soruya hem "evet", hem "hayır" cevabını verebiliriz. "Evet", çünkü bilinç düzeyinde ortaya çıkan ve akılla talep bağlamında ilişkiye geçen nefistir; "hayır", çünkü nefsin kendisi bu "özel türevi" ile bir başka şeyin tercümanı ve aracıdır. İslâm bakış açısından aklı etkisi altına alan nefsi de yönlendiren şey, "hevâ"dan başkası değildir. Şu halde salt kötülük ve aşağılık arzu şeklinde tanımladığımız "nefis" bütün türevleriyle "nefis" değil, ilk mertebesinde hevâ'nın kendisinde tezahür eden, onun formuna bürünen bir türeviyle nefis'tir.

İnsanda karşılıklı -kimi zaman uyum kimi zaman çatışma biçiminde- ilişki içinde olan akıl, nefis ve hevâ dediğimiz bu üç varlığın ontolojik temellerine geçmeden evvel, nefsin diğer türevlerinden sözetmek gerekir.

İbn Kayyim el-Cevziyye nefsin üç halinden söz eder: Günahı emreden, günahtan dolayı kınayıp pişmanlık duyan ve ilâhî huzura erişip bütünüyle O'na yönelen nefis halleri. Bu son hal (veya mertebe), nefsin en yüce halidir.[29] Bunlar Kur'ân'da da tanımlanan Nefs-i emmâre, Nefs-i levvâme ve Nefs-i mutmainne olan türevlerdir. Sûfîler ve diğer İslâm bilginleri yine Kur'ân ve Sünnet kaynaklarından hareketle türevlerin sayısını yediye çıkarırlar: Nefs-i emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i mülhime, Nefs-i mutmainne, Nefs-i râziyye, Nefs-i marziyye ve Nefs-i kâmile.[30] Başka bir türev sıralaması da şudur: Nefs-i emmâre, Nefs-i levvâme, Nefs-i mutmainne, Nefs-i nebati, Nefs-i hayvani, Nefs-i insanî, Nefs-i nâtıka, Nefs-i kûdsi ve Nefs-i rahmani.[31] Demek ki duruma ve varlıkla girişilen maksada göre üç, yedi ve dokuz ayrı nefis türevinden sözedilebilir. Bunlardan her biri ayrı bir mertebeye tekabül eder.

Bütün bu türevler içinde bizim konumuza açıklık getirecek olan ilk üç türevin tanımıdır. Buna göre Nefs-i emmâre, bedenî tabiate meyleden,

29 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricu's-Sâlikîn*, I, 341.

30 İbn Arabî-A. Avni Konuk, *Tedbirat*, s. 276; M. Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s. 285.

31 S. Şerif Cürcani, *Ta'rifat*, s. 217-218.

duyumlanabilir (maddi) dünyanın lezzet ve şehvetlerini isteyen dinamiktir. Nefis bu özelliğiyle kalbi, suflî yöne çeker, yerilmiş huy ve kötülüklere yuvalık yapar. Nefs-i levvâme, kalbin nuru ile aydınlatır, kötülük ve karanlığa (zulumât) doğru yönelimin başgösterdiği her durumda kendi özvarlığını kınamaya başlar, insanı otokritiğe, öz eleştiriye (muhasebe-i nefs) çağırır ve günahlardan tövbe etmeyi önerir. Nefs-i mutmainne, nitel kötülüklerden arınıp kalbin nuruyla nurlanmanın tamamlanması ve övülmüş ahlâk (ahlâk-ı hamîde) seviyesine yükselmesidir.[32]

Demek oluyor ki sürekli bir seyir ve hareket içinde olması hasebiyle içi boş ve nötr durumda olmayan nefis, daimi duruşlar, tutum alışlar ve tavırlar içindedir. Ancak ona seyrinde, tutum alış ve duruş şekillerinde yön veren daha derinde, daha içerde güçler vardır. Bu güçlerin ne'liğini ve niteliğini ancak nefsin seyir ve tutum alışından anlayabiliriz. Çünkü nefis de sonuçta bir örtü, bir formdur, kendi başına var ve mutlak değildir.

Şunu hatırlatmakta yarar var: İslâm bakış açısından Nefis bizatihi düşman ve mutlak kötülük değildir. Onun övgüye layık, hayatı sürdürmeğe yarayan yönleri (hal ve türevleri) vardır. Farklı kültürler bu konuda farklı bakış açılarına sahiptirler. Sözgelimi Hindu geleneklerde nefis mutlak kötülük, insanî bütün yıkıcı arzu ve ihtirasların sebebi olduğundan, kurtuluş ondan tamamen kurtulmakla mümkündür; bunun için yapılması gereken "nefsi öldürmek"tir. Çilecilik, dünyadan tamamen el etek çekmek, arzuları tümüyle öldürmek riyazetin temel şartları arasında yer alır. Bu görüş şüphesiz ifrat'tır. Bu ifrat kimi Tasavvuf tarikatlarında da gözlenmiştir. Tam aksi durumda olan Batı kültürü ise "nefsin kışkırtılma"sını, istek ve arzuların tahrik edilmesini öngörür ve bunu maddi ve kültürel "gelişme", "ilerleme" ekonomik ve teknolojik "kalkınma"nın şartı sayar. Yarış, rekabet, sınırsız üretim ve tüketim bu nefsin arzu ve ihtiraslarını doyurmak üzere insanî hayatın merkezî faaliyeti durumunda ele alınırlar ki, bu da tefrit'tir.

Bu her iki uç ve aşırı bakışın tam ortasında itidali İslâm'ın görüşü temsil eder. İslâm bakış açısından bizden istenen ne nefsi öldürmek ne de dizginsiz bırakmaktır. Hayatın idâmesi nefsin meşru isteklerine cevap ver-

---

32 S. Şerif Cürcani, Age., s. 217-218; M. Ali Ayni, Age., s. 286.

mekle mümkündür; bunlar münzel bir şeriat tarafından tanımlanıp karşılanırsa hayat güzelleşir. Nefsin kendisine ve bütün türevlerine karşı değil, kötülükleri emreden “emmâre” türevine karşı mücadele edilmelidir.

Ontolojik düzeyinde nefsi üç, yedi ve dokuz mertebe şeklinde düşünürsek, onun en üst mertebesi (mutmainne, kâmile veya rahmanî hali) Allah’a en yakın mertebe sayılır; bu mertebe a’lay-i illîyyîn’dir. Onun en aşağı mertebesi karanlığın kesafetiyle herşeyin maddileştiği, nurun yerini karanlığa bıraktığı esfel-i sâfilîn’dir. Kendi mertebelerini izleyerek nefis, aşağıdan yukarıya doğru yükseldikçe latifleşir, nura garkolur; yukarıdan aşağıya indikçe karanlığa gömülür, salt dünyevi ve maddi tabiata bürünür. İşte karanlığın tam kesafet kazandığı, dünyevi tabiatın ilâhî tabiata baskın çıktığı düzeyde Heva, nefsi kontrol altına alır ve ona aklı yönlendirmesi komutunu verir. Bundan hareketle hevâ tekaddüm ederse, akıl teahhur eder, yani hevâ baskın çıkarsa akıl geriler, irtifa kaybeder denmiştir. İbn Arabî insanın özvarlığında akıl ile hevâ arasında amansız bir çatışmanın geniş tasvirini yapar. Bu bağlamda Allah’ın Resûlü şöyle buyurmuştur: “Nefsim (varlığım) kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, hevasını İslâm’a tâbi kılmayan kimse iman etmiş olmaz.”[33]

Sözkonusu çatışma ortamında hevâ’ya karşı koyan aklı da nefis gibi kendi başına, kendinden ve kendinde salt bir cevher şeklinde almamak gerekir. Nasıl nefis, hevâ’nın formuna bürünebiliyorsa, akıl da hevâ’nın dolaylı denetiminde nefs’in hizmetine girebilir veya aksi rolde ruhun veziri durumunda iş görebilir. Bu olayda tercihi, ilâhî özün kendisinde tezahür eden ruh ile hevâ arasındaki çatışmada baskın çıkanın gücü tayin eder. Eğer insan ilâhî olana yönelirse akıl yararlı hizmetler görür, hevâ’nın formuna bürünen Nefs-i emmâre’nin emrine girerse şeytanca yıkıcılıklar yapar. İşte niçin yeterince siyasî taktikler (hileler) izlemediğini soranlara Hz. Ali’nin (radıyallahu anh) verdiği cevapta bu ayırım yatar. Cevabında demişti ki:

“Levla’t-tuka le küntü edha’l-Arab /Eğer takva (Allah korkusu) olmasaydı Arabların en dahisi (ben) olurdum.”

Kuşkusuz herşey insanın kalbinde cereyan eder. Ruh, akıl, nefis ve

---

33 İbn Kesir, *Tefsiru Kur’âni’l-Azim*, III, 490; Nefsin şehevi tutkuları için bkz. Şah Veliyullah Dehlevî, *Huccetullahi’l-Baliğa*, II, 101.

hevâ arasındaki ilişkilerin niteliğini anlamak için bunların ontolojik cevherlerine bakmak, kökenlerine inmek gerekir.

İnsanın varoluşunun anlam ve amacını kendisinde saklayan ruh, ontolojik bir cevher özelliğine sahip olsa bile kökeni itibariyle ilâhîdir ve Allah'tandır. İnsanda ilâhî öz'ün kendisinde mündemiç bir halde tezahür etmesi meta-zamanda bir Nefha'nın vukubulmasıyla mümkün olmuştur.[34] "Göklerin ve yerin nuru (olan) Allah" (Nur, 24/35), ruhun da varoluş sebebi ve hayat kaynağıdır. Bu nokta İslâm ile idealizm arasında kesin bir ayırım yapmamız gerektiğine işaret eder. Bundan dolayı ruhun menşei gibi hakikati de nurdur ve her ne kadar ruh, dünyada yaşayan ve dünyevî tabiatın zorunluluklarıyla kuşatılan insan bedeninde ise de, onun asıl vatanı a'lay-ı illiyyîn olan yüce bir makam, herşeyin aslına rucû edip sükun (istikrar) ve mutluluk bulduğu ilâhî huzurdur. Dünya gurbetinde ve kendi cinsinden olmayan bedenle bir arada yaşamak durumunda olan ruhun ebedî mutluluğu huzur-i İlâhî ise, elbette özvarlığı (nefsi) bundan farklı olmaması gereken insanın da huzuru, İlâhî Huzurda hazır olmaktır. Şu halde açıkça anlaşılıyor ki kendisi asla buraya ait olmayan ruh daimi bir arayış ve iştiyak içindedir. Ruh'un diğerlerinden olan bir farkı da bilâvasıta (aracısız ve doğrudan) varlık bulması, bir emr-i ilâhî olmasıdır.

Çoğu zaman ve yanlış konumlandığı şeklin aksine, ruh'un tam karşıtı nefis değil hevâ'dır. Buna göre ruhun hakikatinin nur olması gibi, hevâ'nın hakikati de nâr (ateş)dır. Heva bilvasıta (dolaylı yollar ve mertebelerle) zâhir olan âlem-i tabiattandır ve en aşağı varlık düzeyi demek olan esfel-i sâfilîn de âlem-i tabiat olup nâr'dır; çünkü fıtrî (yapısal, nitel) kesafetiyle latif aslından, kökeninden uzağa düşmüştür.[35]

Bu varlık hiyerarşisi esas alındığında akıl ve nefis ara mertebelerde yer almış görünürler. Bu bağlamda akıl, ruh ile kâim olan bir sıfat (veya cevher) olup ruhun veziri konumundadır; çünkü kökeni itibariyle ruh'tan sûdur etmiş bulunmaktadır.[36] Onun fonksiyon ve görevi kendi aslının

34 Bkz. Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Saad, 38/72.

35 İbn Arabî - A. Avni Konuk, *Tedbirat*, s. 147.

36 İbn Arabî - A. Avni Konuk, *Tedbirat, s.* 136. Şiî literatür açısından kalp, akıl, nefis ve heva için bkz. Muhammed Rıza el-Hakimî -Muhammed Hakimi- Ali Hakimî, *el-Hayat*, I, 93, 133, 140, 175 ve 176.

hakikatine hizmet etmek, insanın zihin ve bilinç varlığını bu hakikate yönlendirmektir. Ancak madem ki bütün bu varoluşsal macera yeryüzünde ve objeler dünyasında (mülk âlemi) sürüp gidecektir; bu durumda ruhun hakikatinin varlığa baskın çıkması oranında, aklın ilk basamağında dünyevî tabiatın istilası altındaki nefse galebe çalması ve onu doğru yola yöneltmesi gerekmektedir. İşte bu haliyle nefis önemli bir rol oynar; hevâ'ya yöneldiği zaman onun "emmâre" vasfı öne çıkar ve insanın varlığı dünyevîleşir, dünyaya bağlanır ve dünyanın zulümât tabakaları arasında yolunu kaybeder (dalâlet). İnsanın dalâlete düşmesi, yolunu şaşırması, doğru ile yanlışı birbirine karıştırması, tereddüte düşmesi, kendi varoluşsal hakikatini unutması ve nihayetinde doğru yoldan (sırât-ı müstakîm) sapması demektir. Bu durumda varlıktaki doğru hiyerarşi bozulur, bazen tersine döner. Sözkonusu hiyerarşik bozulmanın (fesad) en uç örneği hevâ'nın bizzat kendisinin ilah konumuna çıkartılmasıdır ki Kur'ân buna şöyle değinir: "Kendi hevâsını ilâh edineni gördün mü?" (Furkan, 25/43).

Heva'nın tanrılaştırılması, nefs'in diğer bütün ahlâkî erdemlerini kaybedip "ben (Ego)" şeklinde kendini mutlaklaştırması, varlığın merkezini işgal ve istila etmek üzere bütün herşeyi kendi istek ve tutkuları doğrultusunda egemenlik altına almaya yönelmesiyle olur. Ben'in bu hali nesneleri seçen gözün görmemesi -ki buna basiretin yerini basarın alması denir-, sesleri alan kulağın işitmemesi ve olağanüstü koordinasyonlar kurma becerisini gösteren aklın düşünmemesidir. Bu durumda akıl, nurunu kaybettiği için faaliyet merkezini kalpten beyne taşır, nörolojik ve biyolojik bir nesneye dönüşür ve herşeyi kendi mekanik mantığı içinde determine eder. Belki bu, artık bir akıl da değil, bir zeka'dır. Nitekim modern dünyanın kurucuları, aklı olmayan üstün zeka sahibi dâhilerdir.

"Şimdi sen, kendi hevâsını ilah edinen ve Allah'ın bir bilgi üzere kendisini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği ve gözü üstüne perde çektiği kimseyi gördün mü?" (Casiye, 45/23).

Eşya dünyasını ve bu dünyanın objeleri arasındaki ilişkiyi determine eden aklın bu türü, artık yüce makamlara gönderme yapan ruhun veziri değil, nefsin hizmetinde bir araç ve taşıyıcıdır. Bu haliyle aklın makamı da

kalp değil, evreni inorganik nesnelerin toplamından ibaret algılamaya yatkın beyin olur. Çünkü Allah'ın arşı (arşu'r-rahman) olan kalp takvanın ve nurun yurdu, ona yabancılaşmış beyin ise zekanın yurdudur. Oysa kalbin türevi akılla birlikte olduğunda zeka bir ferasettir. Hevâ'nın varlığı istila etmesi durumunda kalp de mühürlenir; bu türden olan kalpte hastalıklar başlar (Muhammed, 47/20) ve artık kalp "düşünme, şeylerin hakikatlerine nüfuz etme" (Tevbe, 9/87) ve "bilme" (Tevbe, 9/93) yeteneğini kaybeder, körelir.

Bu, delilik hali olmadığı için yanıltıcıdır. Gerçek akılsızlar, deliler değil, kalbin aklıyla düşünmeyenlerdir. "Kalbin aklıyla akletmek"[37] varlık dünyasını ve şeylerin hakikatlerini "Aklın kavrayışı ve hikmetin nuru"[38] ile görmek ruhun özgürlüğüdür. Kendi cevheri ve aslı olan ruhun nurundan yoksun kalan akıl -ki modern akıl tam da budur- kalbin türevi olan hakiki akıl (entellect) değil, ration olan akıldır.[39] Ration olan aklın ise hiçbir zaman özgürlüğünden bahsedilemez.

Avrupa'nın Aydınlanmacı filozofları, ilâhî menşeinden kopardıkları aklı kendi başına ve kendinde özgürleştirici misyonla tanımlayıp mutlaklaştırırlarken, aklın kendi başına ve kendinde tamamen özgür ve bağımsız olabileceğini tasarladılar. Bu ise büyük bir yanılgıydı. Çünkü ilâhî menşeinin aslı olan ruhun nuruna ya da nefsin formlarına bürünmüş olan hevâ'nın aslı olan nâr'a yakınlığı ve yatkınlığı nisbetinde akıl bağımlıdır. Akılla ilgili tartışmalarda aklın bağımsız olup olamayacağına bakmaktan çok, onun bağımlılığının niteliğine ve menşeine bakmak daha uygun olur. Kur'ân'da tasvir edilen Hz. İbrahim ile putatapıcı kavmi arasındaki mücadelenin (bkz. Enbiya, 59-67) anahtar terimleri bağımlı akıl ve vicdan konuları etrafında dönüp dolaşır. Bu olayda mantık ve akıl bakımından[40] doğruluğun bilgisine ulaşan ve üstelik bu doğruluk vicdanları (enfüsihim) tarafından

37 Tirmizi, Edeb, 76.

38 Darimi, Fedailu'l-Kur'ân, 1.

39 Bkz. Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek*, s. 220 vd.; Kalp, akıl ve nefis için bkz. Şah Veliyullah Dehlevi, Age., II, 88.

40 Farabî, mantık'ı, bütün halinde aklı düzeltmeğe ve yanlış yapılması mümkün olan bütün mâkul (akledilebilir) şeylerde insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeğe yarayan kanunlar şeklinde görür. Farabî, *İhsa'ü'l-Ulûm* , s. 64.

da teyid gören kavim, bir anda ve bütün bunlara rağmen eski hale dönüşün trajik örneğini sergiler.[41]

Çoğu insan ve bu arada filozoflar bile akl'ın her zaman bağımsız olup insana doğru yolu gösterebileceğini düşünürler ki, bu büyük bir yanılgıdır. Eğer akıl her durumda tam bağımsız olabilseydi insanı gerçekten özgürleştirirdi. Biz, insanî bağımlılık şekillerinin nefsin tutkularından kaynaklandığını, onun emmâre vasfının varlığı istila etmesinden doğduğunu biliyoruz. Bu, insanın derin varlık mertebelerinde cereyan eden olaya birçok isim verilebilir. İslâmî literatürün etrafında dönüp dolaştığı anahtar terimlerin başında akıl ve nefsin geliyor olması bundandır. Son zamanlarda modern hayatın kurucu aktörlerinden biri olan akla batılı eleştirmenlerin de yönelttikleri eleştirilerde kullandıkları argümanlar dikkat çekicidir. Sözgelimi Max Horkheimer, farkında olmaksızın bu olaya "akıl tutulması" adını vermektedir ki, eğer tutan ve tutuklayan aktör nefis olursa bu tanımlama doğrudur.

Horkheimer, pragmatizmi ve pozitivizmi eleştirirken, Batı kültüründe aklın nasıl önce hurafe ve mitosa karşı mücadele verdiğini, ardından kendisinin de bir hurafeye dönüştüğünü anlatır. Aydınlanmanın mitos içindeki kökenleri ve giderek yeni bir mitolojiye dönüşmesiyle insanın tabiat üzerindeki tahripkâr faaliyetleri ve bunun akıl adına akıl-dışı bir niteliğe bürünmesi yaşadığımız modern trajedinin birinci derecedeki sorunu olmuştur.[42] Bâtının düşünce ve kültür literatüründe "nefs" kavramına yer verilmemesi yüzünden, varlık ve varlığın çeşitli düzeylerinde yaşanmakta olan sorunların açıklanması amacıyla geliştirilen modellerin hiçbiri yeterince açıklayıcı olamıyor. Oysa nefsi gündemden çıkaran ve organizmayı merkeze alan modern psikolojiye gelinceye kadar, eski kültürlerde ve özellikle İslâm'da İlmü'n-Nefs (Nefs'in bilgisi ve halleri) adı altında ayrı bir ilim sahası vardı.

---

41 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Akıl ve Vicdan Üzerine*, Yeni Zemin Dergisi, Ekim-1993, sayı: 10, s. 66-69.

42 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması,* s. 61 vd. Zihinle ilişkisi bakımından akıl bazan yolunu "şaşırabilir", doğru koordinatları "karıştırabilir." Buna "zihn-i müşevveş" hali denir. Bir batılı yazar olan Schumacher, tam da bu teşevvüş halinin modern tezahürlerini anlatır. Bkz. E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, (Çev. Mustafa Özel, 2. Bsk., İstanbul, 1992).

Gerçekte ise varlığın iki ucunda yer alan ruh ile hevâ ve bu ikisi arasında çeşitli duruşlara sahip olan akıl ve nefis arasındaki ilişkilerin niteliği bilinmedikçe ne şeylerin hakikatleri ne de insanın varlık düzeylerinde ortaya çıkan sorunlarının mahiyeti anlaşılabilir.

Eğer insanın biri ilâhî diğeri dünyevî olmak üzere iki tabiatı varsa, bu iki varlık düzeyinin ontolojik kökenleri nedir, aralarındaki ilişki nasıl tanımlanabilir ve bu iki mündemiç (biri diğerinde içkin) tabiat insanın zihinsel yargılarında ve genel olarak davranış ve tutumlarında nasıl tezahür eder, türünden sorulara cevap aramamız gerekecek.

Tanım bağlamında kullandığımız "iki varlık düzeyi"nden iki ayrı ve paralel koşut iki alan fikrini anlamamak gerekir. Eğer öyle olsaydı, hıristiyan ve Seküler Batı düşüncesinin ana sabitelerinden biri olan çifte gerçeklik ya da iki hakikat fikri doğrulanmış olacaktı. Biz ise biri diğerinde içkin, biri diğerini örten veya tezahür ettiren iki varlık düzeyinden sözediyoruz.

Geleneksel İslâm düşüncesinin iki önemli ekolü Meşşâî ve Sûfîler'den hareketle varlık ağacının en mütekamil meyvesi olan insanda biri diğerinde içkin iki varlık düzeyinden ruh'un ontolojik kökeninin nur, hevâ'nın ise ontolojik kökeninin nâr olduğu sonucuna varmıştık. Nur ve nâr bu iki tabiatın hakikatidir. Ancak yine de bu, ontolojik olanın nihaî, kendi başına, kendinden ve mutlak (bağımsız) hakikat ifade ettiği anlamına gelmez. Çünkü nur'u da nâr'ı da vareden Allah'tır. Kudret, irade, ilim vb. sıfatlarıyla kendine mazhar olsun diye varlığı (âlemleri) yaratan Allah, varlığın hayat kaynağı ve sebebidir. Bu, İslâm imanının değişmez sabitelerindendir.

Durum bu merkezde olmasına rağmen, nasıl oluyor da ruh (nur) ve hevâ (nâr) arasında bu kadar derin farklar ve hayli uzak mesafeler var, sorusunun cevabı, her ikisinin yaratılış ve varoluş âlemine çıkış şekillerinde yatar. İbn Arabî, ruh'un hakikati nur'dur derken, bu varlık cevherinin Allah'tan ve doğrudan (bilâ-vâsıta) zuhur ettiğini, hevâ'nın hakikati olan nâr'ın dolaylı (bil-vâsıta) ve âlem-i tabiattan zâhir olduğunu söyler.[43]

43 İbn Arabî-A. Avni Konuk, *Tedbirat*, s. 147 vd.; Şah Veliyullah Dehlevi, "Ruhun bedendeki durumu suyun gülde, alevin kömürdeki durumu gibidir" der. Bkz. Ş.V. Dehlevî, *Huccetu'llahi'l, Baliğa*, I, 18 ve 104.

Buna göre "emir âlemi" kün emriyle ve herhangi bir sebep olmaksızın, "halk âlemi" ise sebeplerle yaratılan âlemdir. Nur letafetin, nâr kesafetin son durağını temsil eder. Bundan dolayı biri en yüce makama (a'lay-i illiyyîn), diğeri en düşük mertebeye (esfel-i sâfilîn) aittirler. Her ne kadar yoktan (Âdem) değilse bile, hevâ, yapısı gereği sahip olduğu kesafet dolayısıyla latif olan aslından uzaklara düşmüştür.

Her cinsin kendi cinsiyle birlikte ve bir arada varolmak istemesi (el-cinsu ma'a'l-cins) gibi ruh da hevâ da farklı yönelimlere sahiptirler. İkisinin ontolojik niteliği bu her birinin kendine özgü yönelimleriyle ilgilidir. Ruh, kökeni dolayısıyla aydınlık ve letafet iken, hevâ zülumât (karanlık/cehil) ve ateş niteliklidir. Her zaman ve her tavırda insanda tezahür eden bu iki ayrı durum, aynı zamada bu her iki varlık düzeyi arasındaki ilişkinin mahiyet ve şekli hakkında da bize fikir verir. Sözkonusu ilişki daimi çatışma ve aykırılıktır. Ruh, insanı asıl kökeni nur'a, ilâhî makam ve Huzur'a çağırırken, hevâ kendi kesif karanlığına maddenin katı dünyasına davet eder, çekmeye çalışır.

Hevâ, boş, yararsız ve yıkıcı bir davetçi olduğunun bilincinde değildir; bundan dolayı insandaki tezahürü tam bilinçsizlik hali değilse bile bilinç-kayması durumudur ki, bunu en iyi ifade eden terim "gaflet" sözcüğüdür. İnsandaki en tehlikeli durum, bilinç-kaymasına uğramışlığa rağmen süren kararlı tutum ve ısrardır. Bir bakıma tabiatı dolayısıyla mâzurdur da; çünkü İbn Arabî'nin deyimiyle necaset sineğinin gül kokusundan rahatsız olması gibi, karanlık aydınlıktan, kesafet letafetten hoşlanmaz, hazzetmez. İşte bu iki ayrı ontolojik kuvvetin karşılıklı aykırı tutumu, insan varlığında şiddet derecesi farklı çatışmalara, savaşlara yol açarlar. İnsan bu iki gücün, bu iki ana dinamiğin çatışma alanı, savaş meydanıdır. Temel sorun da şudur: İnsan mülkü üzerinde hangi güç zafer kazanıp hükümrân olacaktır?

Bu tamamen insan varlığının çeşitli tabakalarında süren savaşta her iki karşıt kutbun kullandığı silah ve araçlar da farklı farklıdır. Genel İslâmî literatürde akıl ruh'un, nefis hevâ'nın safında tasvir edilir. Şu var ki bu ayırım çok kesin ve sürekli de değildir. Çünkü nefsin birinci türevi üzerinde kesin denetim kurabilen hevâ, aklı da denetim altına alabilir. Bunun tersi de imkânsız değildir. Akıl üzerinde denetim kurabilen ruh, nefsin birinciden

sonraki türevlerini kendine bağlatabilir. Bu, ruh'un kaynağı olan nur'un aklı aydınlatmasıyla gerçekleşebilen ideal bir durumdur. Fakat eğer akıl, nefis aracılığıyla hevâ'nın denetimi altına girmişse basit bir zekâ seviyesine iner, nesneler ve olaylar arasındaki ilişkileri düzenleyen sıradan bir koordinatör görevini görür. Bu akıl hiçbir zaman bağımsız olamaz ve fakat tam bağımsız olduğu kendisine telkin edilir. Bu telkini yapan da nefs-i emmâre'dir. Nefs-i emmâre, bir tutum ve durumu insana hoş gösterir, ancak kabul edilebilmesi için akıl düzeyinde uygun ve uygulanabilir bir forma bürünmesi gerekir. Biz buna modern psikolojinin anahtar terimlerinden olan rasyonalizasyon'a yakın anlamda Ben (Ego)in kendini aradığı ve bulduğu meşruiyet zemini diyebiliriz.[44] Modern psikoloji, nefs-i emmâre mertebesindeki muharrik güç Ben'in yeterince farkında olmadığından; buna bağlı akıl tanımları da eksik ve yanlış perspektiflerden hareketle yapılmaktadır. Bunun en canlı örneği yine Kant'ta görülebilecektir.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi adlı kitabına "Bütün bilgilerimizin deney ile başladığı konusunda hiç kuşku yok" cümlesiyle başlar. İkinci paragrafta "Bütün bilgilerimizin deney ile başlaması, bilginin bütün unsurlarının hepten deneyden çıkmış olduğunu göstermez," der ve üçüncü paragrafta "İmdi, deneyden ve hatta bütün duyu izlenimlerinden bağımsız, ayrı böyle bir bilgi var mı?" diye sorar. Kant'ın bu soruya cevabı olumludur ve ona göre bu tür bilgiler a prioridir, deneyden gelen bilgiler değildir. Kant'ta a priori bilgiler deyimi, yalnız şu ya da bu deneyden çıkmayan anlamında değil, her türlü deneyden saltık olarak bağımsız meydana gelen bilgidir; bunlar katıksız (saf) ve salt bilgilerdir.[45] Kant'ın salt aklın bilgisi dediği şey de budur. Akıl, duyu dünyasının üstüne çıkan bu tür bilgileri, deneyin ne gösterebileceği ne de doğrulayabileceği bir yerde araştırmaya koyulmakta ve bu araştırmaları bir anlama yetisinin fenomenler alanında bütün öğrenebileceklerinden önemce çok daha üstün, amaç bakımından daha yüksek saymaktadır.[46]

---

44 Bkz. Prof.Dr. M. Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, s. 51. Rasyonalizasyon ve çağımızda savunma mekanizmaları bağlamındaki durumu için bkz. Anna Freud, *Ego ve Savunma Mekanizmaları* s. 5-11 vd.

45 Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 73.

46 Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 74.

Kant'ın metafizik kuramı da deneyden bağımsız bu salt akıldan bir adım öteye geçmez. "Çünkü" der, "metafizik, katıksız akıl ile edindiğimiz herşeyin sistemli bir biçimde düzenlenmiş bir envanterinden başka bir şey değildir."[47]

Burada Kant'ın Descartes ile Aydınlanma'nın ruhunu teşkil eden bir konuda anlaşma içinde olduğunu görüyoruz. Bilindiği gibi bu her iki filozofa göre aklın deney dünyasından bağımsız zorunlu bilgilere sahip olduğu kabul edilir. Bu "zorunlu ve akla ait bilgiler"in başında Tanrı gelir. Yani, akıl herhangi bir deneysel bilgiden hareket etmeksizin ve a priori olarak Tanrı fikrine ulaşır; işte bu akla ait ve zorunlu bir bilgidir.

Bu bilginin Tanrı tarafından yerleştirildiği varsayılabilir; ne var ki bu bilgiye ulaşan yine de bağımsız bir cevher olan akıldır. Öyleyse Tanrı'nın bilgisi insan zihninin sürecine bağlıdır, sebep sonuçla sınırlıdır. Bundan şu çıkar:

1. Zihin, ruh ve akıl aynı şeylerdir; bu aynı şey olan şeyler bedenden ve fizik dünyadan ayrıdır (dualizm/çifte-gerçeklik).

2. Zorunlu bilgi olan Tanrı'nın bilgisine ulaşan insan aklı -bu bilgiye ulaşabildiğine göre- fizik dünyanın bilgisine de sahip olabilir; duyumlanabilir dünyanın deney sonucunda elde ettiği bilgisini zihinde yeniden işleyebilir. Bu, insanı tabiat üzerinde efendi ve hükümran kılar.

3. Tanrı'nın Kilise (din) aracılığı ve diliyle bir kitabı (İnciller) varsa, matematiğin diliyle yazılan bir başka kitabı da var; bu da tabiat, yani fizik dünyadır. İncil Kilise'ye, yani metafizik, din'e; matematik bize, yani fizik, akıl ve bilime ait olsun.

Bu kavramsal çerçeveyi çizen iki Avrupalı filozofun Meşşâî felsefeden hareketle onu suistimal ettiğini görmek mümkündür. Şu var ki Meşşâîler, insan aklının burhan yoluyla Faal Akl'a ulaşabileceğini söylerken, Allah'ın muradının ne olduğunu ve bu muradı tebliğ eden peygamberlerin yol gösterici olduklarını kabul ediyorlardı. Aydınlanmacılar, Tanrı kavramını ve metafiziğin kendisini akla indirgerken, insan için yol gösterici bir vahy

47 Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 51.(48) Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 56-57; M. Bekâroğlu, a.g.m., s. 126.

veya nübüvvete gerek olmadığını ve insanın İncil'in yardımı olmaksızın da tabiat (kitabın)ı okuyabileceğini ve bundan kendisi için yararlı sonuçlar çıkarabileceğini savundular.

Kant'ın fenomenler dünyasından, deneyden bağımsızlaştırdığı ve metafiziği kendisine indirgediği akla yüklediği rol, Aydınlanma'nın da parametresidir. Ona göre, doğa araştırıcıları, aklın, yalnızca kendi planlarına, taslaklarına göre ortaya koyduğu şeyi kavramak ve aklın kendi yargılarının ilkeleriyle değişmez yasalar doğrultusunda ilerlemesi ve sorunlarına cevap araması için kendisini doğanın ellerine bırakmaktansa doğayı zorlamaları gerektiğini anlamalılar. Akıl, öğretmeninin istediği herşeyi söyleyebilen bir öğrenci durumunda değil, tersine kendilerine yöneltiği soruları cevaplamaya şahitleri zorlayan bir yargıç durumundadır. Böylece fizik de düşünme biçimindeki o yararlı devrimi yalnızca şu buluşa borçludur: Akıl kendisini doğaya yerleştirir, böylece aradığını doğada bulur. Bu nedenle bir kez daha objelerin bilgilerimize uyması kabulüyle metafizik güçlüklerde daha iyi ilerleyip ilerlemediğimiz sınanıp denenebilir... Bu, nesneler bize verilmeden önce onlar üstüne bir şeyler tespit etmesi gereken a priori bir bilginin arzulanan ihtimaline daha uygun düşer.[48]

Burada Kant, aklın hangi ontolojik kökenden neş'et ettiği ve varlıkta hangi hiyerarşik mertebeye tekabül ettiği gibi soruları cevapsız bırakır. Kant tabiatın içine yerleşen ve insanı dünyaya açan aklın kendisinden daha üst veya daha alt bir varlık mertebesinin güdümünde olan bağlı ve bağımlı bir konumda iş göreceğini ise ihtimal dahiline bile almaz.

Oysa bizim başından beri izlediğimiz kavramsal modelde akıl, ne varlık dünyasında kendi başına, kendinden ve mutlak bir cevherdir ne de iş görürken, yargılarımızı ve tutumlarımızı yönlendirirken tam bağımsızdır. O, ya ruh'un ya da hevâ'nın formuna bürünmüş nefsin güdümündedir ve bir yol göstericiye (hâdi) muhtaçtır. İbn Kayyim, nefs-i emmâre'nin aklı ve kalbi aldattığını, en değerli ve güzel şeyleri akla kötü ve değersiz gösterdiğini[49] söyler. Tabiî bunun aksi de doğrudur. Bu durum, insanın

---

48 Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 56-57; M. Bekâroğlu, a.g.m., s. 126.

49 İbn Kayyim *el-Cevziyye, Kitabu'r-Ruh*, s. 293.

seyir yönünü tayin eden çok esaslı bir tercihle ilgilidir. Çünkü eğer akıl, nefsin denetimine girerse, varlığına hevâ hâkim olur, her olayda ve yargıda hevâ'sının hakemliğine başvurur; hevâ'nın formu, nefsin istek ve arzuları doğru ve yanlışta mihenk taşı olur. Bu profilde olan insan, tabiata saygılı olmaz, onu sömüren ve tahrip eden bir canavar olur. Bu, şehvetin kalbin kıblesi olması halidir; kişi artık kendi nefsine yani Ego'suna tapınmaktadır.[50] Kur'ân bu düşüşün en yoğunlaştığı duruma insanın "kendi hevâsını ilâh edinmesi" (Furkan, 25/43) adını verir.

İşi bu noktaya getirmişken, bundan sonra hevâ'nın büründüğü formlar düzeneği olan nefs(-i emmâre)in kendini hangi araç ve kimliklerle ifade ettiğine, açığa vurduğuna bakmaya gelmiştir sıra. Modern kimliklerin ne'liğini ve tabiatını ancak bu bağlamda anlamamız mümkün görünmektedir.

NEFSİN İFADE FORMLARI VE ARAÇLARI

Modern Kimlikler

Varlıkların kendi hakiki kökenlerinden koparıldığı ve genel varlık mertebeleri arasında hiyerarşideki yerleri değiştirildiği durumlarda herşeyin alt-üst olacağı genel bir kuraldır. Ayakların baş olması, taşın gediğinden çıkması; ayak, baş, taş ve gediğe zulümdür. İlâhî denge (mizan) adaletle ayakta durur ve adalet de herşeyin yerli yerine oturtulup kendi hakikatine ve varoluş amacına göre konumlandırılmasıdır.

Hegel, aklı İlk Akıl şeklinde tanımlayıp akıllar silsilesini Tanrı'ya kadar uzatmaz. Hatta Hıristiyanlık'taki İsa metaforundan hareketle Tanrı'yı akıl formuna sokarken bunu yapar. Nitekim Hegel'in ilk aklı (en üstün akıl), daha aşkın ve üstün bir kaynaktan neş'et etmediği için tarihteki gelişime dahil edilir. Kendinde yaptığı bu gelişim tarihsel ilerleme formuna dönüşür. Bu da modern ulus devlet olarak karşımıza çıktı; bu devletten paradoksal bir biçimde faşizm, komünizm ve liberalizm türedi. Bu her üçü de modern trajediyi sahneye koyan aktörler oldular.

50 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaric*, 1, 384-385.

Kant'ın metafiziği yani din, sanat ve felsefeyi kendisine indirgediği akıl ise ontolojik cevheri tabiat olan a priori bilgilerin döl yatağı ve kaynağıdır. Ancak onunla aynı kökeni paylaşan tabiat insana bir plan (taslak) vermediği için, insan bu akıl sayesinde kendine bir plan çizmek durumunda bırakıldı. Oysa, genel kural şu ki, tabiattan olan tabiatla çatışır ve birşey, daha üst bir ilke ve varlığın yansıması değilse tabiatı aşamaz; çünkü hiçbir şey 'kendinde kendini aşamaz.' Ancak hareket eder ve fakat bu hareket uzayda (mekan) yatay bir hareket olup ilerlemeye dönüşür. Aşma eylemi ise dikeydir ve aşılan içkin olanın kendi üst-ilkesi'ne doğru yönelmiş hareketidir. İslâmî perspektifte akıl kalbin nuru olduğundan, maddî tabiatı hem aydınlatır hem de aşar; ama tabiatla aynı cevher ve mayadan olduğu farzedilirse, bu durumda tabiatta hapsolur ve bunun sosyo-politik yansıması bir kapalı sistem ideolojisi olur. İşte modern dünya böylesine bir kapalı sistem içine hapsolunmuş bulunmaktadır.

Bir başka nokta şudur: Tabiat'tan olan tabiatla çatışır, bunun sonucudur ki aklın modernite bağlamında giriştiği çatışmadan tabiatın egemenlik altına alınması durumu ortaya çıkmıştır.

Bu tasarımda bir, birleştirici ve bütüncül bir bilgiye de ulaşılamaz; çünkü aklın nefsin denetiminde sağlanan geniş yayılımından tekasür doğmuş, bu da vahdetin kaybolmasına yol açmıştır. Teorik, felsefi ve bilimsel modeller de aynı parça-bölük veya şirke dayalı tasarımların birer ürünüdürler. Oysa varlık gibi insanı da çeşitli alanlara, yalıtılmış yeteneklere bölen modellerin hepsi onu kendi varlık bütününden koparmaktadırlar. Varlık ağacının son ve mütekâmil, aynı zamanda bir bütün ürünü, meyvesi olan insan ne havada asılı bir geist, ne Darwinist gelişme teorisi, ne herhangi bir psişik yetenek, ne sınırlandırılması güç bir kültür ne de antropoloji tarafından uydurulmuş bir kavramdır. Bütün bunlar insanın varlık bütününü bölmekte, parçalamaktadırlar.[51]

"…. İnsân, âlemin rûhu'dur. Âlem ise, cesed'tir. Bunun toplamıyla bütün âlem meydana gelir ki o da, Büyük İnsan (=makro-kozmos)'dır...

İnsan olmaksızın âlem'e baktığın zaman, onu ruhsuz (ve) dümdüz

51 T. Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 47.

bir cisim olarak bulursun. Âlemin mükemmelliği, insan iledir. Tıpkı cesed (=beden)'in mükemmelliğinin rûh ile olması gibi. Şu halde (insan) bu âlem'de kasdedilen şey (=maksûd)'dir..."

"…. Âlem, bizim indimizde Büyük Mushaf (el-mushaf el-kebir)dır…. Şu halde âlem, neşredilmiş vucûd (varlık) kâğıdı üzerine resmedilmiş yazılı harflerdir. Bu yazı (=kainât), sonsuz olarak ebediyen (yazılmakta) devâm edecektir…."

"... İnsan, toplayıcı (=el-kelime el-câmia)'dır ve âlemin nüshası'dır. Âlem'deki herşey ondan bir parçadır, fakat insan, onlardan bir parça değildir..."

"…. İnsan bir küçük âlem (mikro-kozmos)'dir, âlem ise, bir büyük insan (gibi)dır…. Bundan sonra âlem içinde, felekler, unsurlar ve müvelled şeyler (nev'in)den şekillerin suretleri açıldı (meydana geldi). Ve insan, âlem'de en son mevlûd (doğmuş varlık) oldu. Allah onu, âlemin bütün hakikatlerini (kendinde) toplayan (bir varlık) olarak yarattı. Ve onu (kendisine) halife kıldı..."

"... Küçük insan, ki Büyük Âlem (makro-kozmos)'den bir muhtasar (kısaltma, özet)'dır….

İnsan'ın cirmi, âlem'in cirminden (daha) küçük olsa da, o, Büyük Âlem'in bütün hakikatlerini (kendisinde) toplamaktadır. Bu sebepledir ki akıllı kişiler (filozoflar), bu âlem'e, Büyük İnsan (insan-ı kebîr) adını veriyorlar..."

"…. Şu halde âlem, insan ile kemâle ermiştir; fakat insan âlem ile kemâle ermiş değildir..."[52]

İşte bu varlık düzeyindeki insan bozulursa kainat da bozulur.

Modernite (veya Aydınlanma), varlığın bu ilâhî ve aşkın vizyonunu yıkıp herşeyi, varlığın bütün mertebelerini ve objeler dünyasını ilâhî, öte ve iç (bâtın) anlamlarından arındırdı. İnsan, kutsaldan boşaltılmış bu salt profan dünyada nefsinin zebunu olarak dünyevî tabiata hapsedildi. Bu kapalı sistem hapishanesinde hevâ'nın çekim gücüne kapılmış nefis (Ben=Ego)

52 İbn Arabî, *Futuhat*, II, 75; I, 112, 151; II, 167, 137, 342; N. Keklik, Agc., s. 436.

istedi, nefsin kontrolüne girmiş akıl çeşitli kavramsal modeller geliştirerek, nefsin istek ve arzularına uygun ve uygulanabilir sistemler üretti.

İlâhî olanın tezahür şekilleri olduğu gibi dünyevî olanın da tezahür şekilleri vardır. Bu her ikisi İlâhî ve dünyevî iki varlık düzeyidir ve ilke bağlamında biri diğerini tecelli ettirir. Bu, kozmik düzen ve varoluşun kuralıdır. Bu anlamda dünyevî olan mutlak anlamda kötü veya negatif (tamamen şer ve bâtıl) değildir. Çünkü ilâhî olanı dünyevî tabiatın namütenahi formlarında müşahede ederiz. Öyle ki, ilâhî olana bizi objelerin dünyası, bu dünyanın şifre ve sembolleri (âyetler) ulaştırır. Buna rağmen biz her zaman tecelliye mazhar olan dünyanın geçici (fanî), bağlı, bağımlı ve izafî olduğunun bilincindeyiz. Ancak bilincimizin kaymaya uğraması (gaflet) durumunda şeyler bize bakan yüzleri ve görünüşleriyle hakikatlerini kaybeder. Bu varoluşun kutsal düzeninde hiyerarşide yer alan bir mertebe ve fenomenin kendi aslî ve hakiki yerini, dolayısıyla anlam ve amacını kaybetmesi halidir. İşte salt dünyevilik demek olan sekülerleşme, aşkın, öte ve iç boyutların kaybolması, hiyerarşinin alt-üst olması ve herşeyin kendi hakiki anlam ve amacından koparılması hali olup, bu varlık tasarımında izâfi olan mutlak olanın yerini alır ya da onu yok sayıp inkâr eder. Gerçekte ise hiçbir zaman izâfi olan mutlakın yerine geçemez; fakat zihin kendi iç ortamında geliştirdiği tasarlanmış fenomenler aracılığıyla böyle bir zehaba kapılır, bu türden hakikat değeri olmayan vehimlerde bulunur. Bu, hakikatin nefsin istilasına uğramış zihin sayesinde bir örtü ile örtülmesidir ki, Kur'ân bu olaya "küfür" adını verir. Küfür kelime anlamıyla da bir örtüdür.

Şu halde bizim burada sözünü ettiğimiz dünyevi tabiat, aşkın, öte ve iç köklerinden koparılan, kendi ilâhî referanslarını kaybeden izafi olanın mutlaklaştırıldığı durumdur. Sekülerlikten de bunu anlıyoruz. Bu anlamdaki dünyevi tabiatın hakikatı ile ilâhî olana bağlı dünyevi tabiatın hakikati tamamen farklıdır. Bir bakıma bu, denizin hayat verici ortamında yüzen balık ile, denizden koparılıp cansız hale gelmiş (ve ölmüş) balık arasındaki fark gibidir. Balığın her iki ortamdaki durumu biri diğerine benzemez. Bu da bize gösteriyor ki, ilâhî ve seküler bağlamlarına göre objeler dünyasına ilişkin bilgilerimiz de nitelikçe farklıdır. Modern dünyada bilimsel yön-

temle üretilen bilgi, karaya vurmuş cansız balığın bilgisidir; bu bilginin balığın cansız durumuna ilişkin çok yönlü ve detaylı bilgiler içerdiği doğrudur; ancak balık türünün nihai ve hakiki durumuyla ilgili bilgiler içermekten uzaktır, çünkü bilimsel bilgi her durumda balığı karaya vurmuş ve cansız bir nesne olarak kabul etmiştir. Balığı kendi doğal hayat ortamı olan denizde yaşayan, hareket eden, tepki veren ve yapısındaki kodlarına göre varoluşunu gerçekleştiren bir canlı düşünmedikçe onunla ilgili nihai ve hakiki, aynı zamanda doğru ve ahlâki bilgilere ulaşılamaz. Bu örnek, bilimsel yöntemle üretilen modern bilginin niçin İslâmîleştirilemiyeceği konusunda da bir fikir verebilir.

Kendi hayat (aşkın, öte ve iç) kaynağından koparılmış herşey, kendi izafiliğinde mutlaklaştırılabilir. Bu durumda geriye salt ontolojik (maddi, biyolojik-fizyolojik) bir nesneler yığını kalır. Oysa atom-altı fizikçiler gibi İslâm sûfîleri de, gerçekte evrende madde denen birşey olmadığını (modern fizikçilere göre parça ve dalgacık, sûfîler ise) madde diye gördüğümüz ve algıladığımız şeylerin karanlığın kesafeti olduğunu söylerler. Bu kesafetin en uç noktasında hevâ vardır.

İlâhî olanın olduğu gibi, dünyevi (seküler) olanın tabiatı da kendi hakikatine uygundur. Bu hakikat, her türlü ayırım, yarışma ve çatışmanın toplamıdır. Sekülerlik, ayırımı esas aldığı için, her bir parça ve unsur, diğeriyle eşitlenmek ister. Çünkü içi ilâhî ve kutsaldan boşaltıldığı için, parça ve unsurlar kendi doğal hiyerarşilerindeki konum ve mertebelerine razı olmazlar. Kutsal hiyerarşinin Aydınlanma ile birlikte yıkılmasından sonra, Bâtının kültür, toplum ve siyaset hayatında "eşitlik ilkesi"nin vazgeçilemez bir ideal şeklinde ortaya çıkması dikkat çekicidir. Şu var ki hiçbir parça ve unsur (ya da sosyal anlamda sınıf, uluslararası ilişkilerde ulusal devlet), diğerleriyle eşitlense bile, yerinde durmaz. Zaten herşeyin diğerleriyle bire bir eşitlendiği mutlak eşitlik, varlığın düzenine ve yasasına aykırı olduğundan, önceki durumda temel bir ayırıma tâbi tutulmuş unsurların yarışmaya devam ederek diğerlerini bastırması, daha alta itmesi kaçınılmazdır. Bu, çatışma'nın sürgit geçerli bir varoluş ilkesi haline gelmesi durumudur.

Her (mutlaklaştırılmış ve yarışa sokulmuş) ontolojik unsur, kendi dışında kalan ve artık kendisi için "başkaları/diğerleri" olan unsurlara karşı

iki tutum içine girer: Bunlardan ilki, "ben veya biz" olmayan "başkası veya diğeri"nin tâbi (bağlı ve bağımlı) kılınması; ikincisi kendisine benzetilmesi. İlkine köle sahipleri, müstevli kuvvetler, sömürgecilik, hâkim sınıf ve emperyalizm örnek olurken, ikincisine asimilasyon örnektir. Asimilasyon, ilkinin hâkimiyet ilişkisinin farklı form ve yöntemlerle sürmesi şeklinde de görülebilir ve modern zamanlarda yaşanan bütün modernleşme ve modernleştirme politikalarının ana fikri budur.

Şu var ki, her iki durumda da bir çatışma sözkonusudur ve bu çatışma hep ontolojik alanda cereyan eder. Çünkü, tamamen dünyevi ve dünyaya ait (yani seküler) olan şey, başka şekilde varoluşunu gerçekleştirebileceğini tasarlayamaz ve kendini güven içinde hissedemez. Dünyevi tabiatın hakikati hükmetme tutkusudur; bunun için varolmak ve varlığını sürdürmek için ötekilerini, diğerlerini, başkalarını kendi egemenliği altına alması ya da yok etmesi lazımdır. Son yaşadığımız olaylarda bu durum, "etnik ve dinî arındırma" şeklinde karşımıza çıkmıştır.

Irk ayırımcılığı, yabancı düşmanlığı, etnik ve ulusal kimlik ile cinsler arasındaki farkın çatışmaya dönüşmesinin özünde bu yatar. Sınıfsal, meslekî, etnik, cinsel, sosyal vb. kimlik tanımları da bu çatışma kategorisine dâhildir.

Belki burada, hepsinden daha toplayıcı ve evrensel konumda gözüken insanî kimlik'e yakından bakmakta yarar var. Bu kimliğin birleştirici, toparlayıcı (bir üst-kimlik) olabileceğini düşünenler var. Oysa insanî kimliğin de hakikati diğerlerinden mahiyetçe farklı değildir. Elbette "insan olmaklık" oldukça önemlidir ve kişiyi "beşer" dediğimiz konuşan hayvan (hayvan-ı nâtık)dan ayıran sıfatlar insan olmaklık mertebesinde gerçekleşir. Ne var ki insan olmak, cansızlar (cemâdât), bitkiler (nebâtât) ve hayvanlar (hayvanât) mertebelerine nisbetledir. İnsan olmak, bütün yaratıkların daha üstünde eşref-i mahlukât olmanın bilinç halidir. Bu ise, insanın dünyevî tabiatının ilâhî tabiatıyla ilişki içinde olduğu hakikatiyle ilgili aşkın, öte ve iç (bâtın) bir bilinçtir. Eğer insan, kendini ilâhî ve kutsal referanslardan koparmışsa, hele kendini seküler bir dünyanın kendi başına özgür ve sorumsuz planlayıcısı ve mimarı konumunda tanımlamışsa, insan genel kavramının yukarıda sıraladığımız ulusal, sınıfsal, cinsel, meslekî,

etnik, üstün ırk, yerli vb. kimliklere ayrılması ve bu her kimliğin diğerlerine ve karşıtına baskın çıkmak istemesinin önüne geçilemez. Referansını ve imtiyazını ya da kimliğini temellendiren ve farkını ontolojik/dünyevi bir cevhere dayandıran varlık içinde beyaz siyaha, yerli yabancıya, zengin yoksula, efendi köleye, erkek kadına, uygar barbara, gelişmiş az gelişmişe, uzman vasıfsıza karşı üstünlük ve egemenlik iddialarında bulunacaktır; modern dünyanın da bu temel ayırımlara dayandığını görürüz.

Şu halde, birleştirici bir kimlik olarak öne sürülen insanî (humaniter) kimliğin tür olarak genel insan vasıflarından dolayı amorf, içi boş ve tanımlanmaya muhtaç olduğu açığa çıkmaktadır. İnsan, insanî vasıflarını koruyarak, hatta bunlar sayesinde ayırımlar yapar, başka insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır.

Asıl üzerinde durulması gereken nokta, kendi dünyevi tabiatına hapsolmuş insanın birer ayırım ve hâkimiyet aracına dönüştürdüğü kimliklerinin hangi temel dinamikler sonucunda teşekkül ettiği konusudur.

Bizim bakış açımızdan, kendi kutsal referanslarından kopmuş insanın içine düştüğü durum -ki modern durum budur ve postmodern durum da bundan farklı değildir- varlık hiyerarşisinin en son, en aşağı mertebesidir. Bu mertebe dünyevi tabiatın hakikati olan hevâ, hevânın da hakikati nârdır. İlâhî olandan boşaltılmış dünyevi tabiat, nur'dan uzağa düşmek hasebiyle karanlığın (zulümât) kesafette son sınırına vardığı alandır. Sözkonusu alanın iki ana vasfı nur'dan uzaklık dolayısıyla karanlık yani cehalet (cehl ve cahiliye), hevâ'nın dışa vurumu dolayısıyla da ateş'tir. Burada sözü edilen ateşi şehvet, istek, arzu, ihtiras ve tutkuların yapısal niteliği olarak anlayabiliriz ve bütün bu ateşin türevleri 'Nefs-i emmâre' adını verdiğimiz alanda yani ben'de (Ego) dışa vurur. Şehvet, ihtiras ve tutku birer ateştir. Ateşin yakıcılığı gibi bünyeyi sarar ve insan eylemlerini yönlendirir. Bu, ben'in, ego'nun kendini en yalın, en çıplak ve dolayımsız halde dışavurmasıdır. Ancak bunun hiçbir zaman böyle olmadığını biliyoruz.

İşte tam bu vetirede akıl devreye girer. Eğer insan gibi, akıl da ilâhî kökeninden koparılmışsa, nefsin denetiminde hevâ'nın dışavurumlarını mâkul, uygun ve uygulanabilir formlara sokmakla görevlendirilir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bu bağlamda aklın görevi aklîleştirmelerde bulunmak, kullanışlı ve mümkün (rasyonel) modeller geliştirmektir. Bura-

da da hakikati hevâ olan seküler tabiatın ikinci vasfı belirginleşir, o da cehl ve cehalet'tir.

İnsan için en tehlikeli ve en yıkıcı durum şehvet, hırs ve tutkunun akıl ile bir araya gelip ben'i (Ego) bütün etkinliklerin merkezine yerleştirmesidir. Nefsin taleplerini realize eden aklın bu ben'deki gücü hayatı tahrip eder, bütün tabiî dengeleri sarsıntıya uğratır, böylelikle adaletin yerini zulüm alır. Zulüm kelimesinin ateş ve cehlin yuvası olan zulümâtla aynı kök birliğine mensup olması anlamlı değil mi?

Bütün bunlar bize gösteriyor ki, insan gibi akıl da bir yol göstericiye (hâdi) muhtaçtır. Düştüğü bu yerde insana yol gösteren kılavuzlar akla da yol gösterir. Ve her durumda insanın aklı ve nefsi bir elçinin, bir davetçinin çağrısına cevap verirler. Nefs-i emmâre Şeytan'ın, peygamberler Allah'ın elçisidirler. Nefs-i emmâre'nin formlarına bürünmüş hevâ'nın ontolojik cevheri ile Şeytan'ın ontolojik cevheri aynıdır, yani nâr (ateş)dır. Şeytan ve nefis taleplerini ateş kuvvetinde dışa vurur ve fakat her bir talep insanı ateşe (cahîm/-cehennem) yaklaştırır. Eğer insan, nefs-i emmâre seviyesinde ortaya çıkan bütün taleplerin kendisine "şeytan tarafından süslü (ve çekici) gösterildiğini" (6/En'am, 43, 137; 9/Enfal, 63; 27/Neml, 27/24) bilebilirse, bilincini kaymalardan kurtarabilir. Hevâ'nın ve Nefs-i emmâre'nin tasallutundan kendini kurtarabilen, aklını ruhun veziri konumuna yükseltir, ben'in benlik engelini aşar ve böylelikle Nefs-i levvâme'den başlayarak Nefs-i kâmile'ye kadar yükselir.

Bu, ilâhî tabiatın dünyevî tabiata baskın çıkması ve fakat dünyevi tabiatın yok edilmeden kutsal hiyerarşideki yerine konulmasıdır. Nefis bağlamında bu durum Nefs-i râziye ve Nefs-i marziyye makamlarının tecellisidir.

Demek istediğimiz şu ki, bir yol gösterici (Resûl ve Nebî) olmaksızın insan doğru yolu bulamaz ve bir yol gösterici (Elçi)nin tebliğ ettiği Şeriat olmadan da kişi kendini hevâ'ya ve Şeytan'a karşı koruyamaz. Bir peygamberin münzel Şeriat'ı ile ilâhî tabiatımızın kökeni olan ruh aynı kaynaktandırlar ve her ikisi de birer emr-i ilâhî'dir. Varlık âlemi, bütün kâinat kün emriyle varoldu, ruh Allah'ın emridendir ve münzel Şeriat (ilâhî hükümler) de Allah'ın emri'dir. Bizde mündemiç ilahi özün bir yansıması olan ruh'un

bir Nefha-i ilahî olması gibi, varlık âlemi de bir Nefes-ü'r-rahman'dır. O halde varoluşun her düzeyi birer emr-i ilâhîdir. Varlığın bu bütüncül (Tevhid'e dayalı Vahdet) algı düzeni içinde insanın öz varlığı (nefsi) benliğin zindanını aşar ve bütün emirlerin asıllarına rucû ettiği Huzur'da mutmain olur, Nefs-i mutmainne mertebesinde huzur bulur.

Varlığın kendi kutsal düzeninde yarış (rekabet) ve çatışma yoktur. Çünkü ilâhî olan herşey bir ve birlik halindedir. Varlık ve mertebelerin, parça ve unsurların birleşme noktası salt dünyevileştirilmiş tabiatların üstünde daha üst bir kaynak olmak üzere aşkın, öte ve iç anlamı kapsayan tek bir referanstır. Burada ontolojik olanın hükmetme ve tahakküm kurma fırsatı yoktur, aksine bütün ontolojik değer ve cevherler bu bir tek referansın hayat verici etkisi (rahmet) altında ve bir harmoni içindedirler. Bundan dolayı çoğul farklılıklara, ontolojik tezahür ve tecellilere müdahale de edilemez; çünkü her bir tezahür ve tecelli kendi özerk alanında birer gerçekliktir; her bir tabiî fenomen, "göklerin ve yerin yaratılmış olması haktır" (16/Nahl, 16/3), Hakikat'e birer göndermedir. Şirk tam da gerçekliğin Hakikat'ten, objelerin ilâhî menşe ve anlamlarından koparılması, insan zihninde mutlaklaştırılmasıdır. Her biri birer zenginlik olan farklılıkları asimilasyon veya modernleşmenin tektipleştirme müdahaleleriyle ortadan kaldırmaya yeltenmek varlığın ilâhî düzenine karşı bir saldırıdır. Şunu eklemek gerekir ki, bu totaliter ve despotça saldırılara karşı yalnız zihni değil, siyaset, hukuk ve sosyal hayatın kendisini de korumak gerekir. Modern toplumun emredici aygıtı devlet, çoğulcu olamaz; çünkü sahici çoğulculuk onun varlık sebebini ortadan kaldırır.

Asimilasyon ve modernitenin tektipleştirici müdahaleleri, üst referansa salt dünyevi olanın yükseltilmesinin mantıkî sonucudur. Modern devlet bu müdahaleleri kendi merkezî kültür kalıplarını genişleterek ve hayatın namütenahi güzelliklerini yok ederek gerçekleştirir. Bu bağlamda ulusçuluk ve onun kimlik tanımları "din"den aldığı ödünç referanslarla bir tür metafizik formlara bürünür; ama bu, kökü fiziğe yapışık sahte bir metafiziktir. Bundan dolayı seküler bakış açılarının yönlendirdiği dünya vehimlerle örülmüş, hakikati olmayan bir dünyadır. Bu dünyada ruh'ta içkin ilâhî özden koparılmış akıl ile hevâ'nın tercümanı olan nefsin istek ve

tutkularının izdivacından hayali kimlikler, tasarlanmış fenomenler türetilir ve her biri birer gerçeklikmiş gibi insan bilincine aktarılır. Bu olayda da izâfi ve başka şeye gönderme olanın üst, öte ve iç kökeninden koparılarak mutlaklaştırılması durumu vardır. Sözgelimi çok sayıda farklı "dil ve rengin her biri Allah'ın birer âyeti" (30/Rum, 22) iken, dil, renk, ırk, etnik köken vb. dünyevi tabiatımızın unsurları, kendi varoluş bağlamlarından koparılır ve zihinde vehmedilen formlara sokularak birer kimlik oluverir.

Denilecek ki, hakikatte var olmayan bir şey nasıl var kılınır? Bu soruya İbn Sina da cevap aramış ve "var olmayan şeylerden sözetmemiz mümkündür; çünkü biz (bu türden) şeylere bir çeşit zihinde varlık yükleyerek yaparız" demiştir. Biz de başından beri, tasarlanmış fenomenlerin güdümlü insan zihninin bir ürünü olduğunu anlatmaya çalışıyoruz. Zihin bunu iki şekilde yapar: ya var olmayan bir şeyi zihne yüklemek suretiyle, olmayan bir ulus'un var kılınması gibi; ya da hakikatte var olan şeyleri zihin kendinde manipüle eder, hayali olana temel kılar.

Bu, tamamiyle buraya ait, geçici, bağlı, sonlu ve izafi fenomenlerin kendi varoluş anlamlarından koparılarak, zihinde mutlaklaştırılması B. Anderson'a göre "hayali cemaatler", E. Gellner'e göre ulusçuluk aracılığıyla bu vehme kapılmış toplulukların kendi kendilerine tapınmaları şeklinde ortaya çıkar.[53] Bu tanımlamalar doğrudur ve nitekim merkezi, coğrafyaya ait ve bir etniyi temel alıp örgütlenen modern ulus devlet de insan zihninin seküler ortamında vehmedilmiş, üretilmiştir.[54] Fakat yine de en doğru tanımlamayı Kur'ân yapmaktadır.

Kur'ân bakış açısından dünyevi tabiatını mutlaklaştırmış insan, kendi hevâ'sını ilah edinmiştir. (Furkan, 25/43). Kendi hevâ'sını temel referans alan, zihninde fenomenler tasarlar, vehim ve hayal ürünü şeyleri bir gerçeklikmiş gibi algılamaya başlar. Bu ise "kuru bir isimlendirme"dir:

---

53 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, (Çev. İskender Savaşır, İstanbul, 1993) s.15 vd.; Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev. B.E.Behar- G.G. Özdoğan, İstanbul, 1982) s. 19 vd.; E.J. Hobsbawn, *Milletler ve Milliyetçilik*, (Çev. O. Akınbay, İstanbul, 1993), s. 29 vd.

54 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği*, Bilgi ve Hikmet, Yaz-1993, sayı: 3, s. 3 ve *Birlikte Yaşama Projesi: Medine Vesikası*, Bilgi ve Hikmet, Kış-1994, sayı: 5, s. 3 vd. Ali Bulaç, *Tasarlanmış Fenomenler Dünyasında Akıl, Nefis ve Kimlikler*, Bilgi ve Hikmet, Güz, 1993, sayı: 4, s. 24-46.

"Bunlar, sizin ve atalarınızın (kendi hevânıza ve öngörülerinize göre) isimlendirdiğiniz (kuru ve keyfi) isimlerden başkası değildir. Allah, onlarla ilgili 'hiçbir delil' indirmemiştir. Onlar yalnızca zanna ve nefislerinin hevâ (istek ve tutku) olarak arzu ettiklerine uyuyorlar. Oysa andolsun, onlara Rablerinden bir yol gösterici gelmiştir. Yoksa insana 'her arzu edip istediği' şey mi var? İşte son da, ilk de (ahiret ve dünya) Allah'ındır." (53/Necm, 23-25).

Dünyevi (seküler) temelde tanımlanmış ulusal, etnik, sınıfsal, cinsel, mesleki, sosyal vb. bütün kimliklerin ve bu arada modern ulus devletin, hevâ ürünü kuru bir isimlendirme veya tasarlanmış bir fenomen olması, modern hayatın bir bütün olarak spekülatif bir payda altında toplandığını gösterir. Öyle ki şehvet, hırs ve tutkuların ateşlediği doyumsuz bir dünyada tam bir cehl ve cahiliye içinde insanın daha iyiye ve bir yeryüzü cennetine doğru ilerlediği vehmedilmektedir. Ateşin karanlıkla buluştuğu bu zulumât evreninde, kurtuluş (felah) Allah'ın nuruna, hayatın kaynağına dönmekle mümkündür.

Dokuzuncu Bölüm

DOĞU'DAN BATI'YA İKİNCİ BÜYÜK BİLGİ İNTİKALİ

DOĞU'DAN BATI'YA İKİNCİ BÜYÜK BİLGİ İNTİKALİ



Çalışmamızın başında bilinen tarihte Doğudan Batıya ilk büyük bilgi intikalinin Yunanlılar'ın "antikite" adı verilen dönemde gerçekleştiğini ve bu dönemde Mezopotamya kültür havzasında yeşerip gelişen hikmet ve ilimlerin Yunan'a geçtiğine işaret etmiştik. Abbasiler döneminde ise Batıdan Doğuya veya Yunan'dan İslâm'a büyük bir intikal hareketi ortaya çıktı. 12. ve 13. yüzyıllardan itibaren Doğudan Batıya veya İslâm'dan Avrupa'ya doğru büyük bir bilgi intikali başladı. Konumuzla yakın ilgisi bakımından bu olay üzerinde kısaca duracağız.

Burada üzerinde duracağımız bir husus şudur: Avrupa, onun kültürel, felsefi ve bilimsel gelişmesinde önemli rol oynayan bu intikal hareketini görmezlikten gelir. Gerçekte ise biraz sonra göreceğimiz gibi İspanya ve Sicilya üzerinden Avrupa'ya istikrarlı bir bilgi akışı olmasaydı, ne rönesans ve reform, ne de Aydınlanma gerçekleşebilirdi. 750 yıl süren uzun bir karşılıklı temas ve alış-veriş her iki dünyayı derinden etkiledi ve şüphesiz bu temastan Avrupa kârlı çıktı. Bu intikali itiraf etmek durumunda kalan batılılar ve onların resmileştirilmiş görüşleri doğrultusunda araştırma yapan doğululara göre, bu olayda müslümanların oynadığı rol "aracılık"tan öteye geçmez.[1] Bu tek yanlı görüş, kendisi de bir batılı araştırmacı olan Hunke'nin insaflı tespitiyle, müslümanların zengin çaba

1 Prof.Dr. Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, Zeynep Mahmut Hudayrî, Age., s. 45 vd.; Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizansın Etkisi*, s. 53.

ve katkılarını basit "postacı" seviyesine düşürmektedir ki,[2] bu asla tarihî gerçeği ifade etmez.

Avrupalılar, bazan kültür ve düşüncenin insanlık tarihinde ilk defa kendi topraklarında ve kendi çabalarıyla tarih sahnesine çıkartıldığını öne sürecek kadar ben-merkezci ve kimi zaman paranoid davranışlar sergilerler. Oysa Ortaçağ Avrupası ile İslâm dünyası arasında çeşitli alanlarda yapılacak bir mukayese, durumun hiç de öyle olmadığını göstermeğe yetebilir.

Sözgelimi o dönemlerde Paris Tıp Fakültesi dünyanın en küçük kütüphanesine sahipti; çünkü bu kütüphanenin tek bir kitabı vardı ki, bu da bir müslümana aitti. Kitap öylesine değerliydi ki, hıristiyan krallarının en mutaasıplarından sayılan XI. Ludwing bile, olması muhtemel önemli sıhhî vakıalarda özel doktorlarının ancak tek nüshası mevcut bulunan bu kitaba başvurabilmeleri için 100 altın taler ve 12 gümüş mark yatırarak üzerinde kira hakkı tesis etmişti. Söz konusu kitap, Yunanlılar'ın ilk devirlerinden miladi 925'e kadar tıp alanında mevcut bütün bilgileri kapsıyordu.[3] İbn Nedim'in el-Fihrist adlı eserinin yayınlandığı miladi 1000 yılında ise Bağdat'ta kütüphanelerin ve içlerindeki kitapların sayısı bilinemezken, aynı dönemde Kurtuba'da Halife II. el-Hakem'in himayesinde kenarlarına şerh, haşiye ve notlar (zeyl) düşülmüş yarım milyon ciltlik bir kütüphane tesis edilmişti. el-Hakem'in İskenderiye, Şam ve Bağdat'tan toplayıp bir araya getirdiği bu kütüphanenin sadece kitap adlarına göre düzenlenmiş katalogu 44 cilt tutmaktaydı.[4] Kahire'de ise yüzlerce kütüphane memurunun dikkat ve özenle koruduğu iki Halife'nin yanyana kurup genişlettikleri kütüphanelerde iki milyon yüzbin cilt tutarında eser bulunuyordu ki bu, ünlü eski İskenderiye kütüphanesinde bulunan kitap mevcudunun tam yirmi mislini karşılamaktadır.[5] Bir kayda göre de batılı tarihçiler 9 ila 12.

2 Dr. Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 18.

3 Dr. Sigrid Hunke, Age., s. 162.

4 Prof.Dr. Philip Hitti, Age., III, 840.

5 Dr. Sigrid Hunke, Age., s. 245-246. Bu rakamlar, bilgi ve kitap üretiminin endüstriyel bir sektöre dönüştüğü çağımızda bile şaşırtıcıdır. Roger Garaudy, çok daha şaşırtıcı rakamlar verip Beytü'l-Hikme'de birmilyon kitabın toplandığını kaydeder. M. 891 yılında Bağdat'ta herkese açık 100'ün üstünde halk kütüphanesi vardı. 10. yüzyıla gelindiğinde Necef şehrinde kayda alınan kitap sayısı 40 bin adetti. Merage rasathanesinin yöneticisi Nasiruddin et-Tusî'nin 400 bin eserlik koleksiyonu dillere destan olmuştu. Aynı yüzyılda Endülüs Halifesi

yüzyıllar arasında Avrupa'da okuma yazma bilmeyenlerin toplam nüfusun % 95'ini teşkil ettiklerini tespit eder. Aynı dönemi kastederek Hollandalı oryantalist Dozy, İspanya'da müslüman toplumun hemen hemen tamamının okuma yazma bildiğini itiraf etmekten çekinmez. Her sınıf halk için parasız okul sisteminin bulunduğu İspanya'da Halife el-Hakem, Kurtuba'daki 80 resmî okula ek olarak 965 yılında yoksul çocuklar için 27 okul daha inşa etmişti. Kahire'de ise eğitim ve öğretim şehir sınırlarını aşıp idarenin desteğinde gezici öğretmenler vasıtasıyla bedevîlere kadar uzanıyordu. Güney İtalya ve Sicilya'ya dönüp baktığımızda da aynı şaşırtıcı tablo ile karşılaşırız. İbn Havkal'ın verdiği bilgilere bakılırsa Palermo'da 300 halk okulu öğretmeni halkın eğitim ve öğretimi işinde görevli kılınmışlardır ki, yüksek düzeyde tedrisat yapan medreseler bu hesabın dışındadır.[6]

10. yüzyıldan itibaren giderek hızını arttırarak sağlanan bilgi intikali Avrupa'nın yalnız kültür ve düşünce hayatında değil, sosyal alanda ve özellikle maddi-teknik bilgi birikiminin oluşmasında da köklü etkilere yol açtı. Avrupalılar başka kavimlerden ve özellikle müslümanlardan öğrendikleri her şeyi inkâr ederek gerçekleşen bilimsel ve teknolojik buluş ve gelişmelerin tamamiyle kendi özgün ürünleri olduğunu ısrarla belirtirler. Gerçekte ise kültürel, askerî, ekonomik ve toplumsal hayatı köklü değişikliklere uğratan kağıt imalatı, matbaa, pusula ve barut ilk defa Çin üzerinden İslâm dünyasına sağlanan intikalle geliştirilmiş ve pratik hayatta yaygın kullanıma sunulmuştur.

Müslümanlar uzakdoğuya gitmeden önce Çinliler ve Türkler arasında ipekten imal edilmiş kağıt kullanılmaktaydı. Kuteybe, Semerkand'ı fethettiği zaman orada kağıt üreten küçüklü büyüklü atölye ve fabrikalar bulmuştu. Bundan kısa bir süre sonra Mekkeli Yusuf Amru, ipek yerine pamuktan yararlanarak kağıt üretmenin yollarını keşfetti ve çok geçmeden bu yeni üretim tekniği İslâm dünyasına yayıldı. İpek yerine pamuğun

---

el-Hakim 400 bin kitaplık kütüphanesiyle övünüyordu. Halbuki Fransa Kralı Charles le Sage, aynı tarihten dört asır sonra kütüphanesinde sadece 900 kitap toplayabilmişti. Ancak hiç kimse kitap konusunda Kahire halifesi el-Aziz ile boy ölçüşebilecek durumda değildi; çünkü onun kataloglara girmiş kitap sayısı 1 milyon 600 bin adetti ve bunlardan 6 bini matematik, 18 bini de felsefe ile ilgiliydi. (R. Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, s. 85).

6 Daha geniş bilgi için bkz. Philip Hitti, Age., 3, 893-965, Hunke, Age., s. 282.

kağıt üretiminde kullanılması kuşkusuz büyük bir kolaylıktı ve bu alanda başlı başına bir devrim sayılırdı. Kağıdı üretme yöntemlerini öğrenmede Çinli esirlerin rolü inkâr edilemez. 751 yılında Çinli savaş esirleri Semerkand'a yerleştirilerek kendilerine "mükâtebe" usulüyle özgürlüklerini para karşılığında kazanma imkânı verilince, kağıt üretiminde uzman olan çok sayıda esir yeni kağıt fabrikalarını kurma ve çalıştırma işine şevkle sarıldılar. Canlı bir kağıt endüstrisinin geliştiği Semerkand'da yeni üretim teknik ve yöntemlerinin keşfedildiği tahmin edilebilir. Kısa zamanda pamuk ve elyaftan üretilen kağıtlar başkent Bağdat'a ulaşır, sonra bundan bütün İslâm dünyasına dağıtılırdı. Kağıt üretimine yeni tekniklerin girmesi ilk etkilerini devlet bürokrasisinde ve genel ekonomik hayatta göstermekte gecikmedi. Halife el-Mansur büro, akademi, resmî daireler, kitap istinsahı ve ticarette bol miktarda kullanılan kağıdın hammaddesini Mısır'dan getirtilen papirüs'e bir son verir, Papirüs'ün kullanımını yasaklar. Uzun zaman geçmeden de Harun Reşid'in veziri Yahya İbn Fâdıl Bermekî 794 yılında Bağdat'ta ilk kağıt fabrikasını kurar. Bu olay Şam ve Trablus'ta kurulan kağıt fabrikalarıyla Suriye'den başlayarak Filistin ve Mısır üzerinden batıya doğru Tunus, Fas ve İspanya'ya ulaşır. Avrupa, kağıdı ve kağıdın yeni teknik yöntemlerle üretimini işte bu yollarla İspanya ve Sicilya müslümanlarından öğrenmiş bulunmaktadır ki kağıt Avrupa'ya girinceye kadar çoğu zaman papirüs üzerinde yazılan kitapları silerek baştan yazıyorlardı. Oysa aynı dönemlerde tarihçi Yakut, İspanya'daki Şatiba şehrini kağıt yapım ve üretim merkezi olarak göstermektedir.[7]

Matbaa, pusula ve barut için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Baskı makinasının ilkel şeklini Çinliler'den alan müslümanlar, bunu yeni teknikler keşfederek geliştirdiler. Batılılar da parçalara bölünmemiş, tahtadan oyma baskıyı Endülüs'ten öğrendiler, ki bu sayede matbaanın mucidi bilinen Gültenberg zamanında varolan sistemden hareket edilerek harfler ayrı ayrı oyulmaya başlandı. Barutun itici kuvvetiyle mermiyi atma tekniğini ilk defa müslümanlar keşfetti. 1270'te Kubilay Han, Fan-Çing kuşatmasında barutla ateşlenen silahlar kullandı. Ona bu tekniği öğreten ise Şam bölge-

7 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 240, Hitti, Age., 3, 896, Hunke, Age., s. 46-47.

sinden getirttiği Baalbekli bir mühendisti. Bu mühendisin oğulları Ebu Bekir, İbrahim ve Muhammed, beraberlerinde getirdikleri teknik adamlarla yedi büyük makina imalini tamamladıktan sonra kuşatma altındaki şehre girildiğini tarihçi Reşidüddin kaydeder. Bu, 12. yüzyılın İslâm bilginlerinin barutun formülünü kesin olarak bildiklerini gösterir.

Son olarak bu bağlamda pusuladan da söz etmeliyiz. Batıda Amalfi'li Flavro Gioja, pusulanın mucidi olarak bilinir. Oysa Gioja ne Batıda pusulayı ilk bilendir ne de mucidi. Pusulayı Çinlilerin bildiği açık bir gerçektir. Ancak Çinli kaynaklar pusulanın ilk defa denizcilikte kullanıldığını "yabancılar"dan öğrendiklerini kaydeder. Kaynakların işaret ettiği 11. yüzyıl İslâm deniz ticaretinin Hint okyanusunun ortalarına kadar uzandığı bir dönemdir. Çinliler "pusulaya göre gemi kullanan yabancı denizciler" demekle müslümanları kastediyorlar. Çağdaş İslâm kaynakları da pusulanın kullanıldığını haber verir. "Roger Bacon'un Haçlı seferlerinde bir muharip olan hocası Maricourtlu Petrus mıknatıs ve pusulayı dönüşünde Fransa'ya getirir ve 1269'da "Epistola ve Magnete"sinin içinde Batıya sunar. Bundan ancak elli yıl sonra 1320'de İtalyan Flaviro Gioja sözde pusulayı ilk defa keşfetmiş görünür".[8]

Önyargısı olmayan araştırmacıların bildiği bu gerçekleri hatırlatmamızın nedeni, müslümanların, gelişmesinden itibaren bugünkü Batı uygarlığının asıl sahipleri veya ilham vericileri olduklarını öne sürenlere haklılık kazandırmak değildir. Esasında böyle bir düşünce, ne gerçeği ifade eder ne de müslümanların modern çağda alternatif bir toplum yaratma amaçlarına hizmet eder. Batıda son birkaç yüzyılda gözlenen bilimsel, maddi ve teknolojik gelişmenin kökeninde felsefe olarak rönesans hümanizmi yatar. Bu ise, başından beri tesbit etmeğe çalıştığımız gibi, daha önce varolan hiçbir kadim kültürde bunca etkin bir biçimde gözlenmemiş ve "insanlık tarihinde bir sapmayı" ifade eden "yeni bir olay"dır. İslâmî tebliğin ve bütün ilahi kökenli dinlerin reddedegeldiği böyle bir olayın ortaya çıkışında İslâmiyet'i ve müslümanları ortak göstermeğe teşebbüs

8 Hunke, Age., s. 48, H. Ziya Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 241, H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 305.

etmek büyük bir hatadır. Çünkü İslâm dünyasında, yukarıda işaret ettiğimiz bunca zengin bilgi birikimine rağmen, teknolojinin ivmesini teşkil ettiği endüstriyel kütlevî üretimin olmaması önemli bir noktadır. İslâm dünyası pazar hareketliliğine rağmen, eğer sermayenin terakümüne dayalı bir kapitalist ekonomi modeline geçmemişse ve bu olayın gerisinde çok derin felsefî ve ahlâkî telakkilerin etkileri varsa, aynı etkilerin ilmî birikim ve gelişmeye rağmen teknoloji denen olaya imkân vermemiş olmasıyla yakın bağlantıları olması gerekir. Belki şu denebilir: Modern boyutlarda bilimsel ve teknolojik gelişme, tabiatın otonom ve insanın bu türden bir tabiat karşısındaki özerk faaliyetleriyle ilgilidir; bu ise ancak Batıda görüldüğü gibi varlığı çifte-gerçeklik temelinde iki bağımsız alana ayıran özel bir dünya görüşü içinde gerçekleşebilir. Bu anlamda İslâm ile Aydınlanma arasında dağlar kadar fark vardır. Muhtemelen bundan dolayı İslâm dünyası, ne kapitalizme geçebilir, ne de sanayi devrimini yapabilirdi. Ancak yine de Batıdaki düşünce ve bilim hayatının müslümanlara çok şey borçlu olduğunu özellikle vurgulamalıyız. Bu, bir yandan Bâtının ben-merkezli, sömürgeci ve inkârcı çehresini açığa vurması, öte yandan İslâm dünyasının kendi geçmişine karşı duyduğu güvensizliği yenmesi bakımından gereklidir. Batı, İslâm'dan devraldığı ilmî ve kültürel mirası yok saydıkça müslüman dünyasındaki aydınlar ve bilim adamları Batıya daha çok hayranlık duymakta, bu arada kendi kimliklerini reddetmektedirler.

Bilinmesi gereken önemli husus şudur: İslâm dahil hiçbir kültür ve medeniyet, harici bütün şartlardan tamamiyle bağımsız ve soyutlanmış olarak birden bire ve yerden mantar biter gibi bitemez. Bu ilimler, düşünce ve kültürün tabiatına aykırıdır. Batı ise kendini insanlık tarihinde "türedi bir kültür" şeklinde takdim eder ki "özgünlük" adı altında yaptığı bu takdim özünde sömürgeci amaçlar taşır. Oysa İslâm gibi, Avrupa da dış kültürlerle temasa geçtikten ve sözünü ettiğimiz bilgi intikaline uğradıktan sonra "gelişme" göstermiştir. Ancak İslâm dünyasında gelişen ilim, düşünce ve kültür, vahy ve hikmet temeline dayalı bütün kültürlerin saf ve bozulmamış unsurlarını kendi âlem tasavvuru içinde eritip hikmeti yeniden diriltirken, Batıda gelişen kültür, temasa geçtiği kültürlerde ve özellikle İslâm dünyasından devraldığı ilim, düşünce ve felsefedeki vahy ve hikmet

unsurlarını bilinçle ayıklamış, insan-Tanrı, akıl-din çatışması temeli üzerinde yükselen eski Yunan felsefî yaklaşımını hareket noktası alarak sonuçta tamamiyle insan-merkezli/hümanist bir kültürü ortaya çıkarmıştır.

Konunun genel çerçevesine ilişkin tespitlerimizi son olarak ünlü oryantalist Ignaz Goldziher'in bize oldukça anlamlı gelen şu sözleriyle bitirmek istiyoruz: "Avrupa; Asya ve Afrika'dan gelen Endülüs Araplarından çok şeyler alırken, tersine bu göçmenlere, kültürlerinin özünü zenginleştirmeleri, düşünce ve duygularının alanını genişletmeleri için hiçbir şey vermemiştir."[9]

***

Araştırmamızın asıl konusu çifte-gerçekliği ifade eden akıl-vahy veya din-felsefe ilişkisi çerçevesinde yukarıda sözünü ettiğimiz bilgi ve düşünce intikaline biraz daha yakından bakmak, İslâm ve Batı düşünce dünyasında konunun kazandığı mahiyeti kavramak bakımından gereklidir. Bilgi ve düşünce intikali, İslâm'da din ile felsefenin uzlaştırılması şeklinde baş gösteren ve derin yaralar açmadan çözülen bir sorunun, Batıya intikal ederken nasıl giderilemez bir din-bilim çatışmasına dönüştüğüne ilişkin tarihî, teolojik ve siyasi ipuçlarını kapsaması dolayısıyla hayli önemlidir.

Nasıl ilimler ve kültürler hiçbir dış etkilenme olmaksızın yerden biter gibi bitmezlerse, bunun gibi intikal de ani ve bir kerede olmaz. Her intikali önceleyen tarihî, sosyal, ticarî, askerî, vb.. birtakım beşerî ilişkiler, karşılıklı temaslar, alışverişler vardır. İslâm dünyasından Batı dünyasına gerçekleşen intikal için de aynı şeyler sözkonusudur. Biz mümkün mertebe ana hatlarını tespit etmekle yetineceğimiz bu bilgi ve kültür intikalini "beşerî münasebetler" ve "tercüme hareketleri" olmak üzere iki başlık altında ele alacağız.

---

9 İgnaz Goldziher, *İspanya Arapları ve İslâm*, Çev. İ. Hakkı Ünal, İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı 1, 1986, Ankara, s. 81.; Batı bilimi ve kültürünün orijin itibariyle salt Batıya özgü olmadığını, bu bilimin teşekkülünde çok sayıda etkinin ve bu arada Doğunun önemli pay sahibi olduğunu (ve bundan dolayı modern bilimi almanın "İslamî" açıdan hiçbir sakınca teşkil etmediğini ve hatta "İslâmî bilim" tartışmasının dahi anlamlı olmadığı) iddiası için bkz. Prof. Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, (İstanbul, 1989), s. 59.

BEŞERÎ MÜNASEBETLER

Doğu ile Batı dünyaları arasındaki beşerî münasebetlerin tümüyle ve uzun bir zaman kesildiği tarihî bir dönem tespit edilemez. Bugünkü antropolojinin verileri de bize topografik dağılımın Ortadoğu merkezli başlayıp meydana geldiğini göstermektedir. Tarih ve antropoloji, ilk insan toplumunu ve ilk şehirleşme hareketinin ortaya çıkışına ilişkin Kur'ân'ın tanıklığını doğrulamaktadır. İlk defa bu bölgede ziraate geçmeyi öğrenen insan, çeşitli faktörler sonucu dünyanın farklı bölgelerine başlattığı göçlerle hikmetle beraber tabiatla münasebetin düzenlenmesini sağlayan teknik ve maddi bilgiyi de taşımıştır. Kimi kaynaklar, Yunan yarımadasının İdris (aleyhisselâm) zamanında Mısır'a bağlı idari bir bölge haline getirildiğini belirtir ki, bu insanlık tarihi açısından pek erken bir zamanın ifadesidir. Ticarî, askerî ve kültürel alış veriş zaman zaman çeşitli dalgalanmalara uğrayarak, müslümanların tarih sahnesine çıkışına kadar sürdü.

İslâmiyet'in Arap yarımadasında doğuşu ve çok geçmeden üç kıtaya yayılışı, Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerde yepyeni bir dönem noktasını teşkil eder. Sözkonusu ilişkiler sonucu sağlanan bilgi intikalinde tercüme hareketlerinden önce pek erken zamanlarda kurulan beşeri münasebetlerin rolü tahmin edilenin de ötesinde tayin edicidir. Yunan felsefe ve ilimlerinin hayli yaygın olduğu hıristiyan dünya ile ilk temas, Şam, Mısır ve İran'ın fethedilmesiyle fiilen başladı. Buralarda önce basit karşılıklı ilişki ve din tartışmaları şeklinde başlayan fikri ve kültürel münasebetler, sonraki büyük ilmî ve fikrî hareketlerin ilk tohumuydu. Çünkü bunu hemen felsefe ve felsefenin belli başlı konularının gündeme gelişi izledi ki, İslâmiyet'e karşı koyma isteğinde olan kültürlü hıristiyan çevreler Yunan felsefesinin norm ve malzemesinden geniş ölçüde yararlanma yolunu tuttular. Cebr, özgür irade, Allah'ın kelimesi, kader vb. konular uzun zaman Şam kültür çevrelerinde tartışıldı durdu. Yahya ed-Dımeşkî (h. 754)'nin Kur'ân'a ve İslâm'ın temel inançlarına karşı koymak üzere geliştirdiği fikirler bu verimli ve hareketli ortamın oluşmasında önemli rol oynamıştır. Bu alışverişler beşerî ilişkiler seviyesinde Anadolu, Mısır, Sicilya ve İspanya'da yoğunluk kazanarak sürdü.[10]

10 Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme* s. 11 vd.; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı'ya Geçişinde Haçlı Savaşları, Endülüs ve Sicilya*, Mavera Dergisi, Ocak-1987, sayı: 121, s.16 vd.

Çoğu araştırmacı İslâm ile Batı dünyası arasında kurulan ilişkiyi sadece Haçlı savaşlarıyla açıklamak ister. Haçlı savaşları önemli bir katkı olmakla birlikte, Haydar Bammat'ın da dediği gibi, hem fazlasıyla abartılmaması hem de yararları yanında yol açtıkları zararlarında hesaba katılması gerektiği kanaatindeyiz. Hatta denebilir ki, Haçlı savaşları başladıkları tarihten itibaren bunca olumsuz etkiler bırakmasıydı, İslâm gibi bütün kültürlerin özünde yatan hikmet temeline dayalı saf ve bozulmamış unsurları yeniden canlandıran büyük bir kültür hareketi belki Batı düşünce hayatında daha ön yargısız ele alınacak ve ondan olumlu yönde yararlanılacaktı. Ancak "Akdenizin iki kıyısı arasında insanî olgunlaşma, güzelin ve doğrunun keşfî konusunda karşılıklı kültürel alış verişi kin ve düşmanlığa dönüştüren bu savaşlar, sonunda özellikle Haçlı ruhu denen hoşgörüsüzlüğü", ben-merkezciliği Avrupalı'da bir alışkanlık haline getirmiş, öyle ki İslâm dünyasında verimli bir fikrî ve kültürel ortamın doğmasına yol açan din-felsefe ilişkisinin Batıya, özellikle Katolik dünyaya din-bilim çatışmasına dönüştürerek intikâl ettirmiştir.

Avrupa'nın İslâm düşüncesi, irfanı ve ilimleriyle kurduğu temas gözönüne alındığında, bunun Avrupa'nın maddî bilgi birikiminin oluşması, sosyal ve insanî hatta köklü zihniyet değişikliklerinin meydana gelişi yönünde önemli bir rol oynadığı görülür. Haklı olarak. A. Champdor: "Batı dünyası Haçlı savaşlarında Doğu medeniyeti okuluna yazıldı" der. Çünkü hıristiyan dünyasını İslâm dünyasıyla hem de müslümanların toprakları üzerinde temasa geçiren kuşkusuz Haçlı savaşlarıdır. Bilinmektedir ki, Ortadoğu'da Frankların kurdukları krallıklar iki yüzyıl süren hükümdarlıkları süresince askerî girişimde bulunmalıdır. Bunun gibi kanlı çatışmaların ve düşmanlıkların kızıştığı dönemlerin arasında çok uzun sessizlik dönemleri de yaşandı. İşte bu dönemlerde istilacılarla müslümanlar arasında beşerî ilişkilerin korunması sağlanmıştır ve böylelikle birçok hıristiyan, o günkü Batı medeniyetinden kat kat üstün olan İslâm medeniyeti ile karşı karşıya gelme fırsatını bulmuştur.[11]

---

11 Haydar Bammat, *İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri*, s. 256-257. Haçlı savaşlarının doğurduğu etki ile Ortadoğu'da kurulan Frank krallığı için Steven Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 65 ve II, 3 vd...

Her şeye rağmen dikkatli araştırmacılar iki dünya arasında kurulan ilişkinin gerçek mahiyetinin kavranmasında Haçlı savaşlarının oynadığı rolün fazlaca abartıldığına işaret etmeyi gerekli görürler. Ünlü İspanyol araştırmacı Asin Palasion'un da vurguladığı gibi, iki dünya arasında kurulan normal, hızlı ve tabiî ilişki Haçlı savaşlarından çok önceleri başlamıştı. Özellikle bu ilişkilerde ticaret seferleri ile Kudüs gibi kutsal yerlere yapılan ziyaretler önemli olmuştur. Tarihî olarak da biliyoruz ki, 10. yüzyılda iki dünya arasında kara ve deniz ticareti hayli gelişme göstermişti. Danimarka, İzlanda ve İngiltere'de bu yüzyıla ait bol miktarda bulunan müslüman paraları bu ilişkinin ticarî ve ekonomik boyutu hakkında ilginç fikirler vermektedir. Yedinci yüzyıldan itibaren yeniden başlamış olan Kudüs ziyaretlerinde ise hıristiyan ziyaretçilerin sayısı bazı yıllarda 12.000'i buluyordu.[12]

Bu da bize gösteriyor ki istikrar ve barış zamanlarında Doğu'dan Batıya ticaret, Batıdan Doğuya da dinî maksatlı ziyaretler hiç eksik olmamıştır. Buna öteden beri engin merak ve tecessüs sahibi amatör veya profesyonel gezginleri de ekleyebiliriz. İki dünyanın beşerî coğrafyaları arasında kurulan bu insanî ilişki, tabiî ki başka faktörlerle daha da gelişecekti. Bilhassa çok kısa zaman içinde üç kıtaya yayılan İslâm fetihleri bunda önemli bir âmildir ve Kuzey Afrika üzerinden İspanya'ya müslümanların geçmesi, ardından 9. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Güney İtalya'nın da İslâm topraklarına katılması yukarıda saydığımız beşerî ilişkilerin hepsinden daha çok etkilidir. Müslümanlar İspanya'da yaklaşık yedibuçuk, Sicilya'da da ikibuçuk yüzyıl hakimiyet sürdüler. Bu dönem, bütün tarihçilerin ittifakıyla, iki yüzyıl süren Haçlı savaşları süresince iki dünya arasında kurulan ilişkilerin merkezi Suriye'den çok daha verimli ve etkili sonuçlar doğurmuştur.

Müslümanların İspanya'da kurduğu yüksek medeniyetin izlerini hemen üzerinde taşıyan Kurtuba, Gırnata, Seville, Toledo ve daha nice şehir ve kasaba Endülüs'te tarihin pek ender tanık olduğu ilim, sanat, kültür ve irfan merkezleridir. Bu eşsiz kültür ve medeniyet merkezleri yalnızca batılının düşünce ve hayatını etkilemekle kalmadı, onun toplumsal yapısını köklü bir dönüşüme de uğrattı, dünyayı yeniden algılamasına yardım etti.

12 Haydar Bammat, Age., s. 258.

Hatta İbrahim Medkur'a göre, Avrupa'da feodalite diye tanımlanan yeni bir toprak düzenine geçişte müslümanlardan örnek alınan "ikta" nizamının payı büyüktür.[13] Ancak İslâm dünyasından devralınan din-felsefe ilişkisi nasıl Avrupa'nın kültür hayatında din-bilim çatışması şeklinde içinden çıkılamaz bir düalizme yol açtıysa, aynı şekilde toprak üzerinde malikane sistemine son veren müslümanların ikta düzeni, sonraları Avrupa'da mutlak sınıflaşmaya maddi temel teşkil eden adaletsiz bir toprak düzeninin ortaya çıkmasına yol açtı.

BİLGİNİN YAZI İLE İNTİKALİ: TERCÜMELER

İspanya

Doğudan Batıya intikal eden bilginin tabiat ilimleri, düşünce, ilahiyat ve İslâmî ilimlerde kullanılan yöntem alanlarında özellikle yoğunluk gösterdiğini söyleyebiliriz. Tabiat ilimlerinden tıp, astronomi, kimya, botanik, sonra coğrafya ve matematik Bâtının İslâm dünyasına çok şeyler borçlu olduğu dallardır. Henüz yeterince araştırma konusu olmamasına rağmen, kelam ve fıkıh usulü ile mezhepler ve dinler tarihi alanlarında batılı bilim çevrelerinin geniş ölçüde Doğudan katkılar sağladığını bugün tespit edebiliyoruz. Bilindiği gibi uzun bir süre İspanya'da yaşayan İspanyollar kültür ve edebiyat dili olarak Arapça'yı kullanıyorlardı. Arapça öylesine yaygınlık kazanmıştı ki, kiliselerde uygulanacak dinî hükümler bile Arapça'ya çevriliyordu. Nitekim Seville'li John, İncil'in Arapça bir tefsirini kaleme almıştı. İslâm dini ve fıkhı (hukuk, hukuk usûlü) ile ilgili kitapların da bu sıralarda Arapça ile birlikte konuşulan Romen diline çevrildiğini tespit ediyoruz. Tarih, tarih felsefesi ve medeniyet tarihi gibi konuların hiç bilinmediği dönemlerde İslâm dünyası bu alanda ekol kurucuları yetiştirmiştir.

Edebiyat ve felsefe söz konusu intikalde asla unutulmaması gereken iki merkezî alandır. Ancak Avrupalılar bu konuda ketum davranmakta özel bir çaba harcamaktadır. Oysa İspanya'da Emeviler döneminin sona ermesine

13 Dr. İbrahim Medkur, Agc., 164; A. Aziz ed-Duri, *İslâm İktisad Tarihine Giriş*, s. 51.

yol açan savaşlardan sonra Kurtuba'nın Seville, Toledo ve Granada kültür merkezlerine göre gerilemesi, Kurtuba'da İslâmî hayat tarzını, zevk, alışkanlık ve estetiğini yakından izleyen Mozarab'lar (Musta'rablar) yani hıristiyanların İslâmi edebiyatı ve sanatı tam anlamıyla iyi bilen kimseler olarak İslâm kültürünün birçok unsur ve ana noktalarını kuzeyde ve güneyde birçok hıristiyan krallıklarda yaşayan insanlar arasına sokmaya ve yaymaya sebep olmuşlardır. 13. yüzyılda Batı Avrupa'da gelişip yayılmaya başlayan nesir tarzındaki fabllar (ders ve ibret verici hayvan öyküleri), öykü ve masallar, ahlâkî hikmetli kıssalar, kesin bir biçimde ilk İslâmî eserlerin bir benzeri ve bunlardan alınıp aktarılmış Avrupaî görünüşlerinden ibarettir. Kelile ve Dimne türü Arapça eserlerde geçen bu ilginç fabllar, Kastilya ve Leon Kralı Akıllı Alfonso (1252-84)'ya sunulmak üzere, önce İspanyolca'ya, sonra da Hıristiyanlığa geçen bir yahudi tarafından Latince'ye çevrilmişlerdir. La Fontain de bu eserlerden geniş ölçüde yararlandığını itiraf etmektedir. Don Kişot'un yazarı Servantes'in Cezayir'de bir süre hapis hayatı yaşarken Arapça yazılmış eski bir hikaye kitabından yararlanarak ünlü eserini yazdığı bugün daha ikna edici delillerle öne sürülmektedir.[14] Ancak Avrupalılar, diğer ilim dallarında ve felsefede olduğu gibi bu alanda da İslâm dünyasından intikal eden mirası inkâr etmekte ve bugün sahip oldukları birikimi -kökenleri itibariyle de- yalnızca kendilerine mâletmektedirler.

Yazılı intikalin münferit ve mevziî bazı teşebbüsler hesaba katılmasa, sistemli bir şekilde 800'de Kayravan'da Aglebi hanedanından İbrahim b. el-Aglebi tarafından kurulan Beytü'l-Hikme'de başladığı söylenebilir. Bu, İslâm ilminin Batıya geçişini sağlayan ilk ve önemli merkezdir. Birçok hıristiyan öğrenci burada okuyordu. Kayravan ve diğer kültür merkezlerinden ayrı olarak Granada'da köklü ve yaygın medreseler vardı. Bu şehirde Sultan Medreselerinden başka bir de İbn Erza medresesi vardı ki çok sayıda yahudi ve hıristiyan öğrenci burada tahsil görüyordu.[15]

İçiçe yaşamanın getirdiği komşuluk ilişkileri ve müslüman okul ve üniversitelerinde öğrenim gören Avrupalı öğrenciler söz konusu bilgi inti-

---

14 Prof. Dr. Philip Hitti, Age., III, 886-887. Bü dönemde Arapça'nın önem kazanması ve öğrenimi için girişilen organize faaliyetler için bkz. Sevim Tekeli, Age., s.57.

15 H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 304, 306.

kalinde önemli rol oynamış görünmektedir. Nitekim bu ilişki ve faaliyetler yoğunluk kazanınca İslâmiyet, Endülüs ve Sicilya yoluyla 12. yüzyıldan itibaren sistemli bir faaliyet içinde ve büyük bir hızla Avrupa'ya geçmeye başlayacaktı. Bu döneme rastlayan intikalin hızlanmasında hıristiyanların kurduğu tercüme okulları ile bazı üniversitelerin etkisi inkâr edilemez. Kadîm kültür ve ilimlerin İslâm dünyasına intikalinde nasıl Abbasi halifelerinin etkisi inkâr edilemiyorsa, bunun gibi İslâm ilminin Batıya intikalinde Alphonse gibi hıristiyan kralların teşvik ve himayeleri de inkâr edilemez. Hatta VII. Alphonse ve Filozof Alphonse, müslümanlar ile hıristiyanlar arasında intikalî kolaylaştıran fikrî ve beşerî yakınlığı tesis etmede de önemli roller oynamışlardır. VII Alphonse döneminde Toledo (Tuleytula)da piskopos olan Raymond ile Segovi başpapazı Gondislavi önemli bir tercüme okulunu kurmuştular.

Yarım yüzyılı aşkın (1130-1184 arası) bir zaman içinde bu okul sadece tercüme işiyle uğraşıyor, bu arada sayıları giderek ortak profesyonel mütercim kadrolar yetiştiriyordu. İlk ve sistemli astronomi, matematik, botanik, tıp, kimya ve felsefeye ilişkin kitaplar bu tercüme okulunda Arapça'dan Latince'ye çevrildi. Bu okulda müslüman ve hıristiyan ilim adamlarının bir araya gelişi, müslüman ilim adamlarının daha çok tıp ve tabiat ilimlerini okutarak Batıya bu ilimlerin intikalinde yardımcı olmaları hayli anlamlıdır. Bu okulda öğrenim gören ünlü Gerbert, tahsilini bitirip yurduna döndüğünde halk onu bir büyücü sanmağa başlamıştı.

Uzun veya kısa süreler içinde Fransız, İngiliz, Alman ve İtalyan din adamları Endülüs'te öğrenim gördüler. Gerard, Albert, Daniel, Michel Scot Harman ve daha birçok bilgin bu İslâm üniversitelerinin yetiştirdiği Avrupalı öğrencilerdir ki, zaman zaman bu gerçeği kendileri de itiraf ediyorlar. Michel Seot ve Robert of Chester, Britanya adaları dahil Avrupa'nın çeşitli yerlerinden buraya gelmişlerdi. 1145 yılında Chesterli Robert, el-Hıvarizmi'nin el Cebr (Algebra) adlı eserini çevirmiş ve Dalmatyalı Herman adlı arkadaşıyla birlikte Kur'ân-ı Kerim'in ilk Latince tercümesini Cluny şehri manastırı başrahibi Peter Venerable adına gerçekleştirmişlerdi. Sözünü ettiğimiz bu tercüme okulu ve daha öncesine tekabül eden münferit faaliyetler kadar, müslümanların Rehn nehri, Pirene

dağları, Akdeniz ve Cevenneler arasındaki bölgeye bir ara yarım yüzyıldan daha çok hakim olmalarının da bu intikalde rol oynadığını hatırlatmayı ihmal etmemeliyiz.[16]

Sicilya

İslâm dünyası ile Batı dünyası arasında meydana gelen bu büyük ve tarihî bilgi intikalinde Haçlı savaşlarına göre, İspanya (Endülüs) ile Sicilya'nın daha büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştik. İspanya merkezli bilgi aktarımı ve tercüme faaliyetlerini ana hatlarıyla böylece anlattıktan sonra, Sicilya'ya da bir gözattığımızda, burada yeşeren zengin kültürel hayatın nasıl hem bilgi intikalini hem de rönesansı derinden yönlendirdiğini görüyoruz.

Bilindiği gibi müslümanlar Kuzey Afrika'dan Sicilya'ya geçerek 9. yüzyıldan 11. yüzyılın sonlarına kadar burada hakimiyet kurmuşlardı. Yerli hıristiyan halkın kelimenin gerçek anlamında dinî, toplumsal, maddî ve fikrî özgürlüklerine kavuştuğu bu dönemde, müslümanlar toplumsal hayatı düzenleyen sosyal ve hukukî kurumlarını da Sicilya'ya taşımışlardı. Yeni uyguladıkları tarım usulleri, sulama tesisleri, feodaliteyi kökten geçersiz kılan toprak düzenleri, tıpkı ilk defa bu adaya getirdikleri zeytin, pamuk ve şeker kamışı gibi bitkilerde, burada yaşayan yerli halkın yabancısı olduğu şeylerdi. Her yerde olduğu gibi, çocuklar, kadınlar ve din adamları, iyiden iyiye hafifletilmiş vergilerden muaf tutulmuştu. Belli bir refah seviyesine ulaşan Sicilya'da demir, kükürt, bakır, mermer, granit gibi madenler işleniyor, büyük bir ipek imalat kompleksi faaliyet gösteriyordu.

İslâm hakimiyetinden sonra yönetimi ele geçiren Normanlar müslümanlaşmış bir ülke bulmuşlardı. Normanların parlak dönemi sayılan II. Roger (1101-1154) zamanında müslüman halk ile hıristiyan halk içiçe ve barış içinde yaşıyordu. Grekçe, Latince ve Arapça kullanılan üç dildi. Kral II. Roger sarayında İslâmî kıyafetlerle dolaşıyor, törenlerde giydiği elbiseler üzerinde Arapça yazılar taşıyordu. Vezirlerinden, doktor, bürokrat ve aşçılarından çoğu müslümandı ki, bazı katı hıristiyan çevreler onu

16 Bammat, Age., 261-262, Hitti, Age., III-934.; S. Tekeli, Age., s. 60.

yarı-dinsizlikle suçluyordu. Hatta onun torunu II. William (1166-1189) zamanında tarihçi İbn Cubeyr, hıristiyan kadınların müslüman kadınlar gibi örtündüklerini, giyim-kuşamda onları taklid ettiklerini kaydeder. Yine II. Roger tarafından inşa ettirilen Palermo'daki büyük kilise (Capella) binasının tavanları Fatımî etkisi altında kalınarak yapılmış resim, desen ve kûfî yazılarla süslenmişti. Bugünkü Vatikan Hıristiyan Müzesi ve diğer eserlerde İslâm sanatının açık etkilerini gözlemlemek mümkün. Tedavülde kullanılan paralarda da İslâmî işaret ve semboller vardı. II. Roger'in sarayında ve onun himayesi altında ünlü İslâm coğrafyacısı ve haritacısı el-İdrisî ilmî faaliyetlerine serbestçe devam ediyordu. el-İdrisi, Nuzhetü'l-Müştak fi İhtiraki'l-Afak adlı eserini Kitab Rucâradıyla ona ithaf etmişti.

Bu sülalenin iktidarı kaybetmesi, İslâmî etkilere son vermedi, aksine ünlü II. Frederik (1194-1250) zamanında daha da artarak devam etti. Hem Sicilya kralı hem de Alman İmparatoru olan II. Frederik, 1124 yılında Napoli Üniversitesi'nde sayısız Arapça kitabın toplanmasına ön ayak oldu. Bu üniversitede toplanan eserlerin bir kısmı tercüme ediliyor, aynı zamanda tercümelerin birer nüshası Paris ve Polonya üniversitelerine gönderiliyordu. Müslüman vezir, bürokrat, subay ve hukukçu istihdam eden II. Frederik'in felsefe ve kelam konularına da büyük bir merakı vardı ve bu arada Aristo felsefesine ilişkin sorularına cevap arama amacıyla ünlü Endülüslü bilgin İbn Seb'in ile mektuplaşmıştı.[17] Sicilya Kralı'nın bilgi intikalini gerçekleştirmek amacıyla kurduğu Napoli Üniversitesi zamanla Aquinolu Thomas gibi ünlü adamları yetiştirdi, burada yapılan araştırmalar kısa zamanda Paris ve Oxford üniversitelerine dek uzandı. Bugün birçok tarihçi ve araştırmacı, Frederik'in sarayının hakim karakteri olan araştırma ve deney yaparak gerçeğe ulaşma ruh ve anlayışının İtalya'da ortaya çıkan rönesansın başlangıcını sağladığını kabul etmektedir.[18]

***

17 II. Frederik'in felsefeye ilişkin sorularına İbn Seb'in'in verdiği cevaplar "*el-Ecvibetü'l-Sıkıliyye*" adı altında toplanmış olup M. Şerafeddin tarafından "*Sicilya Cevapları*" başlığıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Darulfünun İlahiyat Fakültesi, Felsefe Yıllığı ikinci numarasından ayrı basım, İstanbul, 1932.

18 Bammat, Age., s. 259, 260, Hitti, Age., 3, 970-75.S. Tekeli, Age., s. 38.

Burada bilgi intikalinin son aşamasını teşkil eden ve bundan sonra doğrudan hikmetin bilgiden yalıtılarak tamamen maddileşmiş ve dünyevileştirilmiş yeni bir bilgi türünün ortaya çıkışına zemin hazırlayan ilk Batı üniversitelerine de işaret etmeliyiz. İtalya, İspanya ve Güney Fransa'da sayısız Avrupalı öğrencinin İslâm ilimlerini öğreten okul ve medreselerde öğrenim görmesi, Tuleytula'da Rahip Raymond'un kurduğu tercüme okulu, II. Frederik'in Napoli Üniversitesi'nde topladığı kitaplar ve bunları Latince'ye çevirtme faaliyetleri, kısa zamanda İslâmî eğitim ve öğretim merkezlerinin örnek modeller alınarak, benzerlerinin Avrupa'nın çeşitli yerlerinde kurulmasına veya daha önceden basit tedrisat yapan okulların genişletilmesine yol açmakta gecikmedi. Sicilya Kralı'nın himayesinde faaliyet gösteren Napoli ve Salerno gibi üniversitelerde gramer, felsefe, matematik, geometri, müzik ve astronomi öğretimin ağırlık merkezini oluşturuyordu. Aristo ve İbn Rüşd'e ait önemli eserlerin burada çevrilerek aktarıldığı, Aristo felsefesinin bu üniversiteden Batıya geçtiği, kabul edilmektedir. Yine aynı kralın destek ve teşvikleriyle Padove, Capua sonra Toulasue'da, ardından da Lyon'da üniversiteler kuruldu. 13. yüzyılda Boulogne ve Montpeller üniversitelerinin de kurulduğunu görüyoruz ki bunları takiben Paris üniversitesi faaliyetlerine hız katmış, tam bir üniversite kimliğini kazanmıştır. Aynı yüzyılda Oxford ve Cologne (Köln) üniversitelerinin de teşekkülleriyle ilimler Almanya ve İngiltere içlerine kadar girme imkânı bulmuştur.[19]

Paris gibi üniversitelerin daha önceye dayanan yakın bir tarihi varsa bile, tam teşekkülü ancak 13. yüzyılda tamamlanır; çünkü bu yüzyıla gelinceye kadar Organon şerhi hariç İbn Rüşd'ün bütün Aristo şerhleri bu üniversite tarafından henüz bilinmiyordu. Bundan dolayı olacak ki Ernest Renan, Napoli üniversitesinin kuruluşunu rönesans tarihi bakımından bir dönüm noktası sayar ve Napoli'den önce rönesans ile Napoli'den sonra rönesans dönemlerini ikiye ayırır. Müslümanların daha Abbasi halifesi el-Me'mun ve ondan öncesinde bilip felsefede kullandıkları Yunan-

19 H. Ziya Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 243-45, *İslâm Felsefesi*, s. 307-308; S. Tekeli, Agc., s. 39.

ca'yı Avrupalılar ancak Raymond'un tercüme okulunda faaliyet gösteren Gerard de Cremone (ölm. 1187)'nin çalışmalarından sonra öğretime sokabilmişlerdir.

Yahudi mütercimler

Tarih boyunca çeşitli kavimler ve imparatorluklar tarafından baskı altına alınmış, uzun sürgün hayatı yaşamaya zorlanmış yahudiler ancak İslâm fetihlerinden sonra rahat bir nefes alabildiler. Roma, Babil, İran ve Mısır sürgün hayatları göz önüne alındığında, yahudilerin İslâm hakimiyeti altında dinî, şahsi ve sosyal özgürlüklerini rahatça kullanan "zımmîler" olarak durumları daha iyi anlaşılır. Yahudiler müslümanların fethettikleri her yere birer ticaret ve iş adamı olarak müslümanlarla birlikte gittiler, Abbasi sarayında önemli görevler aldılar.

Yahudilerin din ile felsefeyi uzlaştırma sorunuyla karşılaşmaları İskenderiyeli Filon'a kadar uzanır. İslâm ilimleri ve hikmetinin gelişmesiyle yahudi cemaati arasında da felsefe, tabiat ilimleri ve tıp gibi konulara ilginin artmasına yol açtı. Yahudilik ve Din-Felsefe bölümünde de göstermeğe çalıştığımız gibi İbn Yusuf el-Feyyumi, İbn Meymun ve İbn Cabriol (Avencebrol) İslâm kültürü ve hikmetinin yaygın ve bereketli ortamında yetiştiler. İslâmi dönem boyunca bağımsız bir yahudi felsefesinden söz edilemez. Ancak yahudilerin bilginin Doğudan Batıya intikâlinde aracı rolünü oynadıkları söylenebilir. Çünkü İbn Meymun olsun İbn Cabriol'un olsun, eserleri tamamiyle yaygın İslâmî terim ve yöntemlerle kaleme alınmış, dahası İslâm filozofları ve kelamcılarının ele aldığı konular bu eserlerde de ele alınmıştır. Ortaçağda yahudi bilginlerinin eserlerini Arapça yazması bu dönemde yahudi düşünce hayatı üzerindeki İslâmî etkiyi gösterme konusunda bize bir fikir vermeye yeter. Bu filozofların, felsefe gibi köklü bir olay karşısında yahudi inancının önemini tespit ve İslâm felsefesi ile kurulan yakınlığın ortaya çıkarılması itibariyle bizce ilginç ve anlamlıdır. Yahudilerin, bilgi intikalinde bu temel özelliklerinin önemli etken olduğu hatırda tutulmalıdır.

İspanya ve Sicilya gibi kültür merkezlerinde her türlü ilmî ve kültürel faaliyete katılan yahudilere "Pirene dağlarının gerisindeki müslüman

Arapların tercümanları" denilmekteydi. Yahudiler 12. yüzyılda Marsilya, Narbonne, Bezier, Monpollier ve Besonçon'da çeşitli okullar kurmuşlardı. Bu okullarda yahudi dini ve şeriatinden başka, müslümanlardan öğrenilen astronomi, tıp, felsefe ve diğer ilimler de okutulmaktaydı.

Kadim kültür ve ilimlerin İslâm dünyasına intikalinde süryaniler ne ölçüde rol oynadıysa, yahudiler de bilginin batıya intikalinde bu ölçüde olmasa bile önemli sayılabilecek bir rol oynamışlardır. Tuleytulalı Abraham ben Ezra (öl. 1167), kendisi gibi yahudi Maşaallah'ın yıldızlar ilmine ilişkin eseri yanında el-Hıvarizmi'nin cetvelleri üzerinde Biruni'nin yaptığı şerhi de tercüme eden biri olarak en eski mütercim kuşağını temsil eder. Sevilli John ise el-Fergani, Ebu Ma'şer, el-Kindî, İbn Cebriol ve Gazalî tarafından matematik, astronomi, tıp ve felsefeye ilişkin yazılmış eserleri tercüme etmiştir. İspanya'dakinde görülenin bir benzeri tercüme faaliyetinin Sicilya'da da yürütüldüğünü görürüz. Anjoulu Kral I. Charles'in koruyuculuğu altında olmak üzere 1279 yılında er-Razi'nin ünlü tıp ansiklopedisi Ferec ben Salim adlı bir Sicilyalı yahudi tarafından Latince'ye çevrilmiştir. Çeşitli Avrupa kültür merkezlerinde yüzyıllar boyu bu eserden istinsah edilen el yazmaları elden ele dolaşmıştır ki araştırmacılar, bu esere, daha çok astronomi ve matematiğe dair eserlerin tercümelerinin Sicilya'da Latince'ye çevrilen yegane büyük tıp gözüyle bakarlar.[20]

Yahudi mütercimlerin katkısı yalnızca bununla kalmaz, özellikle Batı İslâmı'nın en parlak simalarından olan İbn Rüşd'ün eserlerinin bize kadar ulaşmasında da kendisini gösterir. İbn Rüşdün eserlerinin çoğunu daha o hayattayken İbranice'ye ve ölümünden sonraya Latince'ye çeviren yahudi çevirmenlerdir. Bir ara yahudiler arasında Tevrat'tan sonra en çok okunan kitaplar İbn Rüşd'ün kitapları olmuştur.

Yine de birçok araştırmacı gibi bu önemli bilgi intikalinde faaliyet gösteren yahudilerin ne türden bir rol oynadıkları konusunda yeterli bilgilere sahip değiliz. Kendilerine Musa (aleyhisselâm) yoluyla indirilen kutsal kitabı tahrif eden bu dinin bilginleri İslâmî hikmet ve ilimleri çeviriler yaparak aktarırlarken acaba hangi kelimeleri yerlerinden oynattıkları, hangi terim-

20 Bammat, Age., s. 263-4. Hitti, Age., III, 935, 974.

leri iç değişikliğe uğrattıkları bugün meçhûlümüzdür. Nitekim Süryani çevirmenlerde sözgelimi Pisagor vb. Yunan filozoflarını "müslümanlaştırma" amacıyla "Zeus" yerine "Allah", "tanrılar" yerine "veliler" kelimelerini kullanmada sakınca bulmamışlardı. Yahudi çevirmenlerin Doğu ile Batı arasında "aracı" rolü oynamaları söz konusu olunca, vahy ve hikmet temeline dayalı İslâmî ilimlerin nasıl olup da Batıya geçerken bu kadar sekülerleşebilmiş veya İslâmî gerçek kimliklerinden arındırılabilmiştir? Bu, henüz cevaplarını bulamadığımız, fakat bulununca da iki kültürün karşılaşmasında mutlaka bir yerde bir şeylerin aksadığı gerçeğini bize anlatacak önemli sorulardır. İleriki sahifelerde biz Avrupa'ya özgü toplumsal, dinî, tarihî ve kültürel temel dinamiklerin bu olaydaki etkileme gücünü, araştırmaya çalışacağız. Ama abartma hatasına düşmeden yahudi çevirmenlerin bizce hâlâ aydınlık kazanamamış fonksiyonları da tam kavranamadıkça konu bir yönüyle karanlıkta kalmaya devam edecektir.

Tercümeler

İslâm dünyasında gelişen ilimler, düzenli tercümeler yoluyla Batıya intikal etmeden çok daha öncesinden müslüman ilim adamları biliniyordu. Ali b. Abdurrahman İbn Yunus, Ebu Ali Hasan, el-Battani Latinlerin ilk tanıdıkları İslâm bilginleriydi. Düzenli tercümeler başladığında Ebu Kasım Hallaf b. Abbas, Calinos'la bir ayarda tutuluyordu, Ebu Zekeriya el-Avam'ın tarım ve botaniğe ilişkin kitabı el-Hulasa ise çoktan tercüme edilmişti. Bazen bizzat müslümanların da bu tercümelere katıldıkları oluyordu; sözgelimi Ebu'l-Hakem Amr el-Kirmanî, İhvan-ı Safa mensuplarının bıraktığı eserlerini bizzat kendisi İspanyolca'ya çevirmişti.

Tercüme hareketi sözkonusu olduğunda, bu alandaki katkılarıyla hemen ilk akla gelen kuşkusuz Afrikalı Kostantin'dir. Kostantin, Endülüs'te ünlü hekim ve filozofları merak ederek İslâm dünyasında uzun geziler yaptı. Bağdat'ta yıllarca kaldı, bu arada Habeşistan ve Hindistan'a kadar gitti. 1060'ta Napoli'ye bağlı Salerno şehrine döndüğünde pekçok Arapça ve Yunanca eseri Latince'ye çevirmek üzere zengin bir liste hazırlamıştı. Nitekim vakit geçirmeden işe girişti ve tam 76 kitabı çevirdi. Hipokrat, Calinos ve Razi başta olmak üzere İshak b. Süleyman, Ali bin

Abbas, İbnü'l-Cezar vb. bilginlerin tıp ve felsefe kitapları bu arada Latince'ye kazandırılmış oldu.

Kostantin'in tercüme faaliyetine 12. yüzyılda Adelard de Bath da katıldı. Adelard, Yunanistan ve İslâm dünyasını gezdi. Öklit'in riyaziyata dair kitaplarını, el-Harezmi'nin astronomi ve matematikle ilgili bütün eserlerini Latince'ye aktardı. 1215'ten sonra Avrupa'da en önemli olay ilim ve felsefenin Arapça'dan Latince'ye çevrilmesidir. Saint Thomas ve Albert le Grand işte bu verimli atmosferde yetişmiş filozoflardır. Adelard Sabit b. Kurra, İshak b. Huneyn ve Nasiruddin Tusi'yi de Avrupa'ya tanıtan önemli bir mütercimdir.

Daha önce ismine işaret ettiğimiz yahudi mütercim John (Johannes Hıspanus) Batı uyanışının en büyük mütercimleri arasında yer alır. Kaynaklar, İbn Sina'nın onun vasıtasıyla Batıda tanındığını zikreder. Astrolojiye dair kitaplar yanında tercümelerinde ağırlık merkezini felsefe oluşturuyordu. İbn Sina'dan Kitabu'n-Nefs ve eş-Şifa'dan yaptığı çevirileri "Opera" adı altında topladı. Farabî'den, Fergani'den, Harezmi ve Razi'den başka Gazalî'nin Mekasidu'l-Felasife'sinden mantık, fizik ve metafizike ait üç bölümünü tercüme etti. Ancak kaynaklar asıl İbn Sina'yı Batıya tanıtan mütercimin Dominicus Gund İssalvi olduğunda neredeyse sözbirliği içindedir. Bu ünlü mütercim İbn Sina'dan en-Necat'ı, eş-Şifa'yı, Farabî'den İhsau'l-Ulûm'u tercüme etti.

Sözkonusu mütercim listesini istediğimiz kadar uzatabiliriz. Söz gelimi Stephanus, Battani'den el-Hayyat'tan tercümeler yapar. Platon Tibertinus, Robertus Retenensis, ömrünün 20 yılını Tuleytula'da geçiren, bu arada İbn Rüşd ve Farabî'den önemli çeviriler yapan Roger Bacon'ın hocası Hermannus Âlemannus ve daha yüzlercesi zikredilebilir. Bu, kesintisiz tercüme faaliyeti sonunda el-Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslâm dünyasında yetişen sayısız tabiat bilimcisi, filozof ve kelamcının eserini Batıya aktarmış oldu ki, Batıda fikrî, kültürel ve bilimsel uyanış diye takdim edilen olayın gerisinde yatan asıl kültürel ve bilimsel miras işte bu intikaldir.[21]

---

21 Daha geniş bilgi için bkz. H. Ziya Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 237 vd... Dr. İbrahim Medkur da ayrıntılı bilgi vererek Batı dillerine çevrilen müslümanların eserlerinden belli başlılarını göstermektedir. Dr. İbrahim Medkur, Age., s. 166 vd...

Etkileşim ve Derecesi

İki kültürün karşılaşmasının doğurduğu gerçek sonuçları tam olarak kavramak, bu karşılaşma esnasında ve sonrasında meydana gelen "etkileşim" olgusunu bilmekten geçer. Daha önce de sıkça vurguladığımız gibi, kültür ve bilgi intikali üzerinde bunca duruşumuzun nedeni, Batı rönesansı ve teknolojik uygarlığının kökeninde İslâmî ilimleri aramak değildir. Ama sömürgeci amaçlarla, başka kültürleri toptan yoksayan, batılı olmayan bütün kavimlerin ve toplumların hiçbir entellektüel ve bilimsel çabada bulunamadığını öne sürüp bundan kazanç uman yerleşik Batı bakış açısının tarihin sonsuza kadar tanıklığını yaptığı gerçekleri günyüzüne çıkarmak için böyle bir konuyu araştırma ihtiyacındayız. Çünkü hepimiz biliyoruz ki, kişi kendine karşı duyduğu öz-güvenini kaybederse, bütün potansiyel değer ve yeteneklerini bizzat kendi eliyle mahveder. Biz, İslâm dünyasının bu yüzyılda yaşayan kuşakları olarak, öz-güvenimizi yeniden kazanmak için geçmişimizde yaşanan gerçekleri, kısaca kültürel ve entellektüel köklerimizi araştırıp bulmak zorundayız. Bu çaba, bizi tarihe, atalarımıza karşı edilgen kılmamalı, geçmişi idealize etmemize yol açıp bizi bugün içinde yaşadığımız gerçeklerden koparmamalıdır. Ama ne yazık ki, tarihle uğraşmanın her zaman böyle bir tehlikesi olagelmiştir. Yine de Bacon gibi ilginç batılı bir insanın şu sözleri birçok insana gönül okşayıcı gelmekte devam ediyor:

Bacon bilgi'nin dört defa dünyaya ulaştığını söylüyordu. İbranice mükemmel olarak iki defa; biri Patrikler ve peygamberler tarafından, diğeri büyük hakim Süleyman tarafından. İki defa ve eksik olarak ise şu yollarla ulaşmıştı; biri Yunan dilinde Aristo ile, diğeri Arapça olarak İbn Sina ile.[22] Batıda metafiziği Aristo'nun metafiziğinden yarım yüzyıl önce tanınan ve izlenen İbn Sina'yı Bacon'ın gözünde bu kadar yücelten neydi? İbn Sina uzmanı Fransız araştırmacı A. Madam Goichon'un da tanıklık ettiği gibi, iki yüzyıl boyunca Avrupalı bilim adamları ve filozoflar ister ondan ilham alsınlar ister düşüncelerini çürütmeye çalışsınlar, onlar bu süre boyunca İbn Sina'nın gözönüne serdiklerini toplamaya çalıştılar. Bunun sonucunda

22 A.M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*, s. 134.

az veya çok derin, ama son derece yaygın bir etki hasıl oldu ki, sözkonusu sonuçların bazıları günümüzde hâlâ canlıdır.

Birtakım düşünceleri Augustinisme mal edilen İbn Sina'nın felsefesi öylesine etkiliydi ki kimi zaman bu açıkça gözleniyor, ama kimi zaman -hatta çoğu zaman demek daha uygun olur- ustaca yapılmış "intihaller"le etkisini sürdürüyordu. Aydınlatıcı bir örnek olması bakımından Dominicus Gundissalvi (öl. 1151) anılmaya değer. Bu yazarın kaleme aldığı Nefs kitabı (De Anima) St. Augustin'e ulaşmak amacıyla ilk ruhun varlığının İbn Sina'ya ait kanıtlarını ele alır ve onları yeri geldikçe adeta tercüme eder. Dış âlemle ilişki kurmaksızın, bizzat kendi düşüncesi kendisinin var olduğunu ve düşündüğünü ilham edecek olan ünlü "boşluktaki adam" (veya uçan adam) mecazını delil olarak alırken, ruhun bir cevher olup araz (ilinek) olmadığını, ölümsüz ve manevi olduğunu ortaya koyar. Bu mecaz Ortaçağın birçok yazarı tarafından ele alınmıştır. Öyle ki, Descartes'ın Cogito ergo Sum'u ona öylesine yakındır ki, boşluktaki adam mecazını biliyor olması kuvvetle muhtemeldir.[23] Batı felsefe tarihi Augustinism'i canlandıranın fakat Augustinciler tarafından en çok hücuma uğrayanın yine İbn Sina olduğu gerçeğini tuhaf bir paradoks olarak kaydeder. Albertus Magnus (1206-1280) da İbn Sina'dan çok etkilenenlerin başında gelir. Endülüslü filozof İbn Bacce'yi okuyan Magnus, İbn Sina ve Gazalî'yi de keşfetmiştir.

Kuşkusuz Batı felsefesini ne yalnız İbn Sina etkilemişti ne de ondan ve diğer müslüman yazarlardan yalnızca Augustinciler, Albert Magnus veya Descartes etkilenmişti. El-Kindî'den İbn Rüşd'e, Gazalî'den İbn Teymiye'ye kadar birçok bilgin ve filozof batılılara cömertçe düşünce ve felsefe malzemesi sundular. St. Thomas'ın Farabî'den, Roger Bacon'un Razi ve İbn Heysem'den, Spinoza'nın İbn Tufeyl'den, yine St. Thomas, Descartes, Hobbes, Leibniz ve Hume'un Gazalî'den ve diğerlerinden aldıkları etkiyi mukayeseli düşünce felsefe tarihleri cildlerle anlatmaya yetmez.

İspanyol araştırmacı Asin Palasion'a göre Bar Hebraus, kaynak göstermе ihtiyacını duymadan Gazalî'nin İhya'sından birçok bölümleri olduğu

23 A.M. Goıchon, Age. s. 117.

gibi kopya etmiştir. St. Thomas ise hem doğrudan hem Ramon Marti aracılığı ile Gazalî'nin bazı metinlerini Contra Gentilels'in de kullanmıştır. Palasion'a göre Gazalî'nin etkisi Pascal'a kadar uzanır.[24]

Gerek oryantalistler gerekse müslümanlarca yeterince araştırılamayan bu konuya ilişkin söylenenler şimdilik afakî unsurlardan bütünüyle arındırılmış sayılamaz. Kaldı ki sözü edilen bu etkileşim yoğunluk derecesine göre yeni sorulara cevap bulmamızı ister. Çünkü bölüm boyunca, araştırmamızın çifte-gerçeklik ana konusunu aklında tutanlar, Doğu İslâm dünyasında uzlaşmaz sorunlar yaratmayan din-felsefe ilişkisinin nasıl olup da Batıya geçerken yeni bir hüviyete büründüğü ve içinden çıkılamaz bir kısır döngü yarattığı sorularını kendi kendilerine sormuş olmalıdırlar. Bu temel çelişki gibi görünen olay gerçekte iki ayrı dünyayı ve kültürü tayin eden asıl sorundur. Batı düşünce tarihini, felsefe ve mantalitesini bunca ve sürekli etkilediği öne sürülen İslâmi ilim ve hikmetin batılıyı derinden sarsan ve sonraki yüzyıllarda din-bilim çatışmasına dönüşen din-felsefe ilişkisini bir uzlaşma zeminine oturtması beklenir. Bu durumda ya Batı, hiçbir kültürel ve bilimsel intikalden yararlanmamıştır ya da İslâm ile Batıyı temelde birbirinden farklı kılan apayrı dinamikler, toplumsal, tarihî ve felsefî faktörler vardır.

Şimdilik ortaya attığımız sorunun cevabının bu ikinci varsayımda yattığını düşünüyoruz. Çünkü Doğuda hikmetle karışmış felsefe İslâm dini ve onun öğretileriyle karşılaşmıştı; üstelik Yunan geleneğinde uzun zamanlardan beri hikmet özelliğini kaybetme tehlikesini yaşayan felsefeyi sorgulayan İslâm dininin nihaî amacı onu "irfan ve hikmet" niteliğiyle ve onun meşru dayanağı olan bütün aklî türevleriyle inkâr etmek, büsbütün ortadan kaldırmak değil, düşünceyi ıslah etmek, onu hikmet kaynağına götürmekti. Bu, bütün iyi niyetli ve meşrû amaçlı düşünce faaliyetlerinin özüne yapılmış evrensel bir çağrıydı ve tabii ki büyük bir başarı kazanacak-

24 H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 322-325. Ayrıca daha ayrıntılı ve somut örnekler için bkz. Nihat Keklik, *Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri*, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul, 1984, S. 1-25. Gazalî ile Descartes arasındaki felsefi benzerlik ve etkileşim için bkz. Dr. M. Hamdi Zakzuk, *el-Menhecü'l-Felsefi Beyne'l-Gazalî ve Dekart*, Kahire, 1981. İbn Teymiye'nin Batıdaki etkisi için bkz. Dr. Mahmut Kasım, *Dirase fi Felsefeti'l-İslâmiye*, 5. Bsk. Kahire, 1973.

tı. Ama Batıda cereyan eden olay ise bundan çok farklıydı. Çünkü felsefeyi yargılayan din, bozulmuş Hıristiyanlık'tı ve bu din Kilisede kurumlaşmıştı. Toplumsal, kültürel diğer faktörlere son bölümde yeniden dönmek üzere şu kadarını söyleyelim ki, felsefe, özellikle Yunan felsefesi ile Hıristiyanlığın eski bir hesabı vardı. 10. yüzyıldan sonra İslâm faktörünün araya girmesiyle bu hesaplaşma yeniden alevlendi ve ebediyyen son bulmayacak bir çatışmaya dönüştü.

Onuncu Bölüm

YAHUDİLİK'TE VAHY-AKIL İLİŞKİSİ

YAHUDİLİK'TE VAHY-AKIL İLİŞKİSİ



Din-felsefe veya akıl-vahy ilişkisine bağlı olarak insan zihninin ürünü ve çabası olan bilimin nasıl bir kavramsal çerçeveye oturtulması gerektiği yolundaki tartışma, sadece İslâm düşünce tarihiyle sınırlı değildir. Belki insanla birlikte ortaya çıkmış kadim bir konudur. Dolayısıyla bu verimli tartışmanın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek hayli güçtür; ancak şu denebilir ki, vahyedilmiş bir dine muhatap olmuş her toplumda ilahi tebliğe olumlu cevap veren insanların yanında, buna karşı çıkanların da varlığına her zaman rastlanabilir. Vahyedilmiş dinlerin sonuncusu olan İslâmiyet'in kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim, bu kadim iki tutumu insan tarihinin yaşanan realitesinde her zaman gözlenen bir fenomen olarak tasvir eder ve hatta insanların çoğunun ilahi tebliği kabul edebileceklerini beklemenin iyimserlik olacağını söyler.

İnsanların ve dinlerin tarihinden bildiğimiz şudur: Bir peygamber hayatta iken vahy aldığı dini bütün imkânlarını kullanarak tebliğ etmeğe çalışır ve kendisine inanan insanların güvenlik içinde özgür yaşamalarının mümkün yollarını arar. Hayatta iken karşılaştığı güçlükler ile ölümünden sonra tebliğ ettiği dine yönelen tepkiler arasında mahiyet farkı vardır. Max Weber, bu olayı "karizma sonrası" adı altında kendi başına bir kategori şeklinde değerlendirir.

İlk tepkiler genellikle peygamberi önemsememe, alaya alma, susturma, ölüm ve sürgünle tehdit etme vb. şekillerde cereyan ederken, ölümünden sonra tebliğin özünü değiştirme, ona yeni şeyler katma veya

eksiltme türünden dinî forma bürünmüş teolojik ve kalıcı müdahale şekillerine yönelir. Bu zaten başlı başına bir tartışmanın başlaması için yeterli bir sebeptir. Bir de buna, zaman içinde dinin saf dogmalarını savunmak amacıyla örgütlenen insanların (fırkaların kurumlaşması) politik ve sosyal amaçlı tutumları sabite haline getirmeleri, yeteneksizleşmesi veya temsilin ehliyetsiz insanların eline geçmesi olguları eklenince, tartışmanın tarafları gibi temel kavramları da konuyu içinden çıkılamaz hale getirir. Çoğu zaman siyasal iktidarla eş güdüm halinde olmak durumunda olan fırkaların, dinî bir baskı aracına dönüştürmelerinin sebebi budur. Bunun bilinen en somut sonucu dine karşı veya dinin dışında yeni bir düşünce faaliyetinin doğmasını kolaylaştıran kültürel zeminin teşekkül etmesidir.

Şüphesiz burada sözkonusu olan "din" tebliğ edilen öğretidir; çünkü "karşı düşünce" yine dinî veya kutsal bir form içinde buna karşı koymaya çalışır. İnsanoğlunun kendini "dinî olan"dan tamamen kopararak yeni düşünme faaliyetine girişmesi Aydınlanma ile ortaya çıkmış ve fakat bugün adına "modernite" dediğimiz fenomen dahi "dinî olan"ı taklid etmek suretiyle kendini mümkün kılabilmiştir.

Dine karşı düşünce biçimlerinin her zaman felsefeden neşet ettiğini öne sürmek için elimizde yeterli kanıt yoktur. Bu, felsefeden neyin anlaşıldığına bağlı bir konu olmakla birlikte, bir peygamber tarafından tebliğ edilmiş bir dinin ana öğretileri ile onunla tartışmaya girişen başka öğretilerin genelde felsefî retoriklere sahip olduğu da bir gerçektir.

Bazı araştırmacılara göre, din ile felsefe arasındaki sorunsalı ilk vaz'eden kişi Pisagor'dur. Bu değerlendirme, sözkonusu Antik Yunan filozofunun varlığı iki alan temelinde algıladığı şeklinde yanlış ve hatalı bilgilere dayalı bir varsayımı esas alır. Oysa Pisagor'un din-dışı bir öğretiye sahip olduğu doğru değildir. Çünkü O, Orfizm denen Doğu kökenli bir dinin izleyicisi idi. Matematik ve geometrinin de kurucusu kabul edilen bu Antik Yunan bilgesi, bu her iki bilgilenme faaliyetini dinî bir form içinde ifade ediyordu. İlk defa "felsefe" terimini bu zatın evrensel literatüre kazandırdığı doğrudur; şu var ki, felsefe "hikmet'in sevgisi" olarak tanımlanmış ve "hikmet" de hiçbir zaman dinden bağımsız olamamıştır. Bu açıdan bakıldığında, kimi müslüman hakimlerin Pisagor'u muhtemelen özü itiba-

riyle Tevhid olan bir dinin izleyicisi ve yenileyicisi (müceddit) görmeleri çok da şaşırtıcı sayılmaz.[1]

Her ne ise, yazılı tarihsel belgeler gözönüne alındığında, konu ilk insan toplumu ve ilk vahy alışlar kadar eski olmakla birlikte hikmet'in yeni bir söyleme büründüğü İskenderiye'de tam bir açıklıkla ele alınmıştır, denebilir.

İskenderiye'nin Yunan, Mısır ve Doğu'nun kadim kültürlerinin kesiştiği önemli bir merkez olduğu hepimizin malumudur. Burada yahudiler, Tevrat'ı felsefî terimlerle açıklamaya girişmişlerdi ve bu işin doğurduğu tabiî zorluklar, sonunda yahudi bilginlerini kutsal metnin biri "hakikî" diğeri "mecazi" olmak üzere iki ayrı ifade biçimine sahip olduğu fikrine götürmüştü. Bu konunun yahudi irfan çevrelerinde önem kazanmasının özel bazı nedenleri vardır; bunlardan biri, Kur'ân'ın da tanıklığıyla yahudilerin tarihleri boyunca kendilerine ilahi vahyi tebliğ eden peygamberlere karşı takındıkları tutumlarında gözlenir. Sonraları Yahudilik içinde belirleyici konuma geçecek olan kimi seçkinler, her zaman olmasa bile çoğu zaman dogmaları tahrif edebilecek, "kelimeleri yerlerinden oynatabilecek" boyutlarda kutsal metne müdahale etme -başlı başına bir cür'et sayılabilecek- teşebbüsünde bulundular. Din ile felsefe'nin uzlaşması konusu, eğer "peygamberlerini öldürebilecek" tutumlara sahip olan bir kavmin tarihinde diğer bütün kültürlerden çok daha önemli bir sorun teşkil etmişse, muhtemelen bunun başlıca nedenlerinden biri bu olmalıdır. Elbette başka harici faktörlerin payını da gözardı etmemek gerekir. Bu alanda diğer din ve felsefelerle sağlanan temas önem arzetmektedir.

Bilindiği gibi yahudilerin tarihi bir göç ve sürgünler tarihidir. Yahudiler, Babil sürgününde hiç şüphesiz kadim Keldani hikmetinden ve Fars irfanından belli ölçülerde etkilenmişlerdir. Özellikle Zend-Avesta, Ahdi Kadim'e çokça etki etmiştir. Zende Avesta, Tanrı'nın Birliği fikri olan Tevhid'e değil, dualizme, iki alan tasavvuruna dayalı bir öğretidir; bununla birlikte putatapıcılığa karşı olduğu da muhakkaktır. Uzun süren sürgün hayatı içinde yahudiler, putatapıcılığa karşı tutumundan dolayı Zend-Aves-

1 Pisagor hakkında daha geniş bilgi için bkz. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 71 vd.; E. Schuré, *Büyük İnisiyeler Dinlerin Gizli Tarihi*, s. 357 vd.

ta'ya yakınlık duydular, zamanla onun bazı öğretilerini yücelttiler. Bunu Fars ruhi hayatının yahudilerin dinî telakkilerine bazı unsurları katması durumu izledi.[2]

Bu, yahudi irfanıyla ilgili tespit edebileceğimiz ilk durumdur. İkinci durum Mısır'a olan göç sonunda İskenderiye'de gözlenmektedir. Buna göre yahudilerin Yunan felsefesi ile temasa geçişleri onlardan bazılarının İskenderiye'ye sığınmalarıyla başlar. Burada zamanla yahudilerden ticaretle uğraşan ve servet biriktiren -ki bu onların iyi beceri gösterebildikleri faaliyet türüdür- bir nesil yetişti ve bu yeni tüccar sınıf Yunan kültüründen zevk almağa başladı. Yahudiler bu karşılıklı temas sırasında Yunan felsefesinden belirgin bir şekilde etkilendiler ve bunun sonucunda da Tevrat ilk defa Yunanca'ya çevrildi. Duruma bakılırsa Batlamyus'un isteği üzerine 72 Mısırlı yahudi bilgin bu çeviri işini gerçekleştirdi. Sonra da yahudiler -bu çok şaşırtıcı bir durumdur- İbranice'yi unuttu, Yunanca konuşup yazmaya başladı.

Bu yeni yahudi nesli içinde felsefe ile uğraşanlar -ki amaçları Yunan seçkinlerinin gözünde dinlerini sevdirmek ve yüceltmekti- zamanla dinlerini hor görmeye, hurafe ve mitoloji şeklinde telakki etmeye başladılar. Bu sevimsiz gelişmede, yahudi kavminin tarihi olan Tevrat da eldeki şekli, yani sonradan yapılan ilavelerle İsrailoğulları'nın hurafelerini anlatıp bitirmemekle bir ölçüde rol oynadı. Tevrat'ın bu verili yapısında, gerçekten hurafe sayılabilecek şeyler, bilgi yanlışlıkları, akılla bağdaşması son derece güç maddi teşbihler, somutlaştırmalar ve Tanrı ile savaş fikri önemli bir rol oynadı. Sözgelimi Hz. Yakup niçin Tanrı ile savaştı; yahudiler Arz-ı Mev'ud'u özgür bir yurt olarak hep arzu etmişlerken neden Kudüs'e girmeyi reddettiler; Tanrı nasıl oluyor da cimri olabilirdi; Peygamberler hep kavmi doğru yola iletmek isterlerken yahudiler onları niye öldürdü vs.

Öyle anlaşılıyor ki, bu ve benzeri sorular, yahudi seçkinlerini Tevrat retoriğini sembolleştirmelerine ve "tevil yöntemi"ne başvurmalarına sebep oldu. Bu yöntem onlara Tevrat'ı Yunanlıların gözünde saygın kılmanın tek yolu olarak göründü. Tam bu sırada Pisagor, Eflatun ve Stoacılar aracılı-

---

2 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri el-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 73.

ğıyla sembolleri yorumlama faaliyetinin hakim bir moda haline getirildiğini hatırlamamız lazım.

Yahudi seçkinlerinin başvurduğu bu tevil yönteminde Yunan felsefesinin esas ve hatta tayin edici bir rol oynadığı önemli bir husustur; bu durum ister istemez Tevrat metnini sembollerle dolu ve fakat tevile muhtaç bir konumda ele alınmasını gerekli kılıyordu. İşte tevile konu olan Tevrat'ın Yunanca tercümesi de, bu remizli tercüme idi.

Batlamyus'un çağdaşı olan yahudi filozof Aristobule bu konuda önemli bir şahsiyettir; yahudi İskender de "Hikmet" adlı kitabıyla Yunan felsefesi ile Doğu öğretilerini ve bilhassa yahudi inançlarını bağdaştırmaya çalıştı. Belki bundan sonrası için kendine özgü bir "Yahudi felsefesi"nden sözedilebilir ve tabiî böyle bir felsefeden sözedilecekse, bunun en büyük temsilcisi Filon'a başvurmak gerekir.

İSKENDERİYELİ FİLON

Başka inançlar ve Grek metafiziğiyle temasa geçen yahudilerin bu temas sonucunda geliştirdikleri yahudi felsefesinin en önemli temsilcilerinin başında Filon gelir. Bu özelliğiyle Yahudi düşüncesinde Filon özel bir yere sahiptir. Din ile felsefe arasında kurulması gereken ilişkinin mahiyeti konusunda öne sürdüğü düşünceleriyle, kendisinden sonraki felsefi disiplinleri derinden etkilemiş ve hatta bu etkinin İslâmi döneme kadar uzandığı öne sürülmüştür.

İskenderiye'nin irfan havzasında yetişen yahudi filozofun amacı Hikmet'in karşısında Şeriat'ın esaslarını belirginleştirmek, yahudi inancını savunmaktır. Ona göre Eski Ahid'in beş kitabı, vahy ürünüdür ve devletin kanunudur. Bunlar aynı zamanda mükemmelliği ve Hakikat'i temsil eder. "Seripture" Allah'ın vahyettiği Doğru Bilgi'ye ve Hakikat'e atıftır. Bu bilgi filozofların bilgisinden çok daha açıktır. Bu yönüyle Şeriat'ı açıklamak, öğretmek ve korumak açısından felsefe ve filozoflar din'e tâbidir; felsefe kelam (teoloji)ın hizmetçisidir. Dolayısıyla akl'ın iman'a bağlılığı esastır.[3]

3 Mübahat Türker, Age., s. 6.

Filon'un konuyu bu şekilde vaz'etmesi, onun yine de din ile felsefeyi iki ayrı ve bağımsız Hakikat alanı şeklinde gördüğü anlamına gelmez. Filon'un kavramsal çerçevesinde ilah mutlak kemaldir, insan aklının sınırlı idraki O'nu kavrayamaz. Filon'a göre, dinî form içinde tezahür etmiş ve özel anlamı olan her ifade, kendisini içerden anlamlandıran mecazî bir özellik taşır. Peygamberler, mecazi ifadeyi Hakikat ve Hikmet ehli olmayanları sapıttırmasın diye istisnasız kullanma yolunu seçmişlerdir. Çünkü halk ifadenin lafzını teşkil eden nass (dogma)yı, asıl gerçekliğiyle anlama, derunî hikmetini kavrama gücünden uzak bir zihne sahiptir.

İskenderiyeli yahudi filozof, bu gerekçelerden hareketle "te'vilin kuralları"nı tespit etmeğe çalıştı ve elden geldiğince ifadenin harici anlamını güçleştirdi. Ona göre, dinin nassı demek olan lafzî ifade bedene benzer; gizli anlam ise bedende içkin ruh gibidir. Şu halde zâhir ve bâtın iki farklı ifade şeklidir ve biz her ikisini de ihmal edemeyiz.

Filon, Allah, kozmosun düzeni, yaratılış, ruh ve din konularını bu yöntemi izleyerek açıklamaya çalışıyordu: Tevrat'ta geçen her teşbih, tevil edilmeli. Burada Filon, geleneksel yahudi inancına oldukça yabancı sayılabilecek bir görüş öne sürer ve Allah'ın yalnız İbraniler'in ilahı değil, bütün âlemlerin rabbi olduğunu söyler. Kutsal metinde geçen isimler (esmâ) külliye işaret ederler. O vardır, varlıkta Hak'tır ve İlk Neden'dir; âlemin babası, nefsi ve ruhudur.

Hakikat'in Bilgisi'ni elde etmek Kutsal Kitap'la mümkündür; çünkü İbrahim ilim, İshak tabut, Yakub zühd'tür. Bu üç isim marifetullah'a bizi götüren üç kaynaktır.

Eflatun'un kuramından hareket edersek, Allah güneşlerin güneşidir veya daha mâkul olanı duyumlanabilirin (mahsus) güneşine güneştir. Bu anlamda Allah soyuttur, Eflatun'un sözünü ettiği ide'dir, ama idelerin idesidir. Onun tecellilerinden söz edilemez, çünkü varlık âlemi ilahi mahiyete katılır ve onun aracılığıyla O, varlıkta tecelli eder; tıpkı saçtığı ışıklarla güneşin tecelli etmesi gibi. Böylelikle O, daimi varlıktır, her şeyde vardır.[4] Allah, kendisinden feyezan eden (taşan) eşyada fâaldır, ayrıca kendisi faaliyet göstermez.

4 en-Neşşar, Age., s. 74.

Filon'un varlık sisteminde sayıları belirsiz -ve hatta sonsuz sayıda- aracılardan sözedilir. İlk aracı, O'nun kelimesi olan Oğul'dur. O evrenin örneği ve hikmetin kaynağıdır. Sonra gelen Adam veya Âdem'dir. Ardından melekler, nefsullah ve diğerleri gelir. Diğerleri çok olan "kuvvetler"dir ki, ontolojik cevherleri ateş ve hava olan cinler, ilahi emri yerine getirmekle yükümlüdürler.

Bu görüşleri dolayısıyla bazı araştırıcılara göre, Filon gerçek Mesihçiliğin kurucusu sayılır.[5] Bugün dört İncil yazarından Yuhanna'nın Filon'u okuduğu yolunda güçlü iddialar var. Bu iddiaları öne sürenler, Yuhanna'nın Filon'un görüşlerini alıp Mesih inancıyla birleştirdiğini söylemektedirler.

Şurası bir gerçek ki, Hıristiyan felsefesi Yahudiliğin Yunan'dan etkilendiği gibi kendisi de yahudi felsefesinden etkilenmiştir. Bu tarihi zincir gözlendiğinde şu ortaya çıkmaktadır: Yahudi felsefesi Yunan, Babil ve Hind'den etkilenerek Antakya okuluna yansıdı, ardından İskenderiye'ye sızdı. İşte İskenderiye ve Hıristiyanlık'ta sözü edilen etki bu Yeni Antakya okulundan kaynaklanır. Buna göre Yeni Eflatunculuğun Filon'dan etkilendiği söylenebilir ki, muhtemelen Hıristiyanlığın hulûl, lahut, nasusa hulûlü fikrini hazırlayan bu faktörlerdir.

Doğal olarak bu etkiler zincirine yahudiler itiraz edip tamamiyle kendilerine özgü bir felsefeye sahip olduklarını öne sürerler. İddialarına göre, Pisagor, Eflatun ve Aristo yahudilerin öğrencileridir. Yahudi müelliflerin bu tezi ispat etme sadedinde geliştirdikleri rivayetler hayli çeşitlidir. Yahudilerin bakış açısından İsrail peygamberleri ile Yunan filozofları arasında sıkı bir bağ vardır, filozoflar her neyi savunmuşlarsa bunları peygamberlerden alıp geliştirmişlerdir; işte Ammonius Saccas'ın "Eflatun Yunanca konuşan Musa'dır" sözü bu bağlamda söylenmiştir. İşin ilginç yanı, bu iddiayı destekleyen müslüman müelliflerin de sayısı az değildir.[6]

Bize göre de bu iddia çok da yabana atılmamalı. Çünkü eğer Yunan felsefesinin ilk teşekkülünde ruhunu inşa eden ana faktör hikmet ise, hikmet daima din kaynaklı olmuş ve din her zaman peygamberler tarafından teb-

5 en-Neşşar, Age., s. 75.
6 en-Neşşar, Age., s. 75.

liğ edilmiştir. İkinci husus, İsrailoğulları'nın Tanrı tasavvurları ve Tanrı'ya karşı geliştirdikleri tutumları ile Yunanlılar'ın tanrılar ve bunlar önündeki konumları arasında hayret verici benzerlikler vardır. Her iki kültür havzasında da, Tanrı ile insan arasında süregiden bir anlaşmazlık ve çatışma var ve her iki bakış açısından insan çok daha seküler, dünyaya ait düşünce ve eylemlerin ısrarlı takipçisi bir rol ve misyon üstlenmiş bulunmaktadır.

Biz bu tarihi zincirin birbiriyle ilişkili olan halkaları arasındaki bağı bir kenara bırakıp tekrar Filon'a döneecek olursak, bu önemli yahudi filozofun Tevrat'ın temel kavramlarını Yunan metafiziğinin dayanağını teşkil eden kavramlar karşısında yeniden tanımlamak, bir tür semantik bir işlemden geçirmek için hayli çaba sarfettiğini görürüz.

Filon'un geliştirdiği Tanrı kavramı, Allah'ın ses ve harflerle konuşması, gazaba gelmesi ve oluş gibi birtakım sıfatlara aykırıydı; bundan dolayı Ahd-i Atik'in sözünü ettiği bu özellikleri birer yakıştırmadan ibaret saydı. Dünyanın altı günde yaratılışını ele alarak, altı günü bilinen 24 saatlik gün olarak kabul edersek, bunun bizi Allah'ın zamana ihtiyacı olduğu fikrine götüreceğini söyledi. Şu halde Musa'nın diliyle ifade edilen bu altı gün kavramı birer sembol olmak durumundadır; yaratılışın birer aşama ve dönemlerini ifade eder. Bu durumda altı gün, altı zaman aralığıdır. Aynı tevil mantığını kullanarak Filon, Âdem ve Havva, çocukları Habil ve Kabil kıssalarını da yeniden yorumladı. Amacı, Tevrat'ı Yunan mitolojilerinden ayırmaktı. Ona göre tamamen sembolik olan bu kıssalar, son tahlilde ahlâkî birtakım öğüt ve erdemleri telkini amaçlıyorlar. Yahudi geleneğinde esaslı yerleri olan "ruh" ve "tabut" terimleri de bunun gibidir.

Filon'un bir amacı da Musa aleyhisselamın şeriatını bütün insan soyunu kapsamına alan evrensel bir forma kavuşturmaktı. Bunun için dinî nassların tevilini kaçınılmaz buluyor, tevile karşı çıkanları inançsızlıkla suçluyordu.[7]

Filon, Tevrat'ın öğretilerine içten inanan samimi bir filozoftu. Ona göre Tevrat, hiç kuşkusuz felsefi bir öz taşıyordu. Ancak onu Grek felsefesine karşı yüceltmenin yolu, nassların dış (zâhir) anlamlarını kasdettikleri iç (bâtın) anlamlarını gözeterek tevil etmekten geçebilirdi ancak. Buna

7 M. Yusuf Musa, Age., s. 115-118. İ. Abdülhamid, Age., s. 26; Y. Kumayr, Age., s. 163.

rağmen Filon'un Tevrat'ı yücelteyim derken, onu içten bozduğu, onu salt dini bir kitap olmaktan çıkardığı söylenebilir. Böylelikle yahudilerin bu kutsal kitabı, zaman içinde kalbi tatmin eden, ruha dinginlik sağlayan bir kitap olmaktan çıktı, aklın çeşitli yorumlarına mâruz değişken bir metne dönüştürülmüş oldu.

İSLÂM HAVZASI İÇİNDE YAHUDİ FELSEFESİ

Müslümanlara göre felsefenin daha az etkisinde kalan yahudi dininde ve yahudi düşünce tarihinde Filon'dan sonra en göze çarpan kımıldanış, müslümanların felsefeyle giriştikleri karşılıklı canlı ilişki sonucunda ortaya çıkan fikrî atmosfer içinde ve daha çok İspanya'da görülür. Gazalî'nin Aristocu felsefeye karşı koyması, kuşkusuz diğer dinlerdeki tartışmalara da yepyeni bir boyut kazandırmıştır; özellikle İspanya'da zaman içinde artan İbn Rüşd'ün etkisi ve Eş'arî kelamına karşı gösterilen mukavemet meseleye daha da canlılık katmaya yardım etti.

Bu dönemde din-felsefe, Vahy-akıl ilişkisinde aktif rol aldığına tanık olduğumuz yahudi filozoflar yalnızca yahudi inancını, artık çoktan müslümanlar elinde yeni bir söylem kazanmış felsefeye karşı konumlamakla kalmamış, aynı zamanda hikmeti ve ilimleri İslâm dünyasından Avrupa'ya da aktarma rolünü üstlenmişlerdir. Bu önemli tarihi olayda Yahudi aktarıcıların gerçekleştirdikleri şeyleri henüz tam olarak anlamış değiliz; ama İslâm dünyasından nakledilen hikmet ve ilimlerin çok geçmeden Avrupa'nın elinde kökten seküler (veya din-dışı) bir kimliğe büründürülmesi, her zaman yahudi nakilcilerin gerçekte oynadıkları rol üzerinde daha etraflıca düşünmemizi gerektirmektedir.

Felsefe müslümanlar eliyle İspanya'ya geldiğinde, gerek İspanya'da gerekse İslâm dünyasının diğer kültür merkezlerinde yetişen yahudi filozoflar, müslümanların geliştirdiği temel felsefi normları almış ve yahudi inançlarını felsefi bir temele dayandırmağa başlamışlardır. Çoğu araştırıcı eğer onları genel "İslâm felsefesi" içinde ele alıyorsa bu, kuşkusuz en başta eserlerini Arapça yazmaları yanında Farabî ve İbn Sina'nın Meşşaî geleneği ile İrfan felsefesinin onları derinden etkilemesi dolayısıyladır. İbn Yusuf el-

Feyyumi, Jehuda hal-Levi, İbn Cabriol ve İbn Meymun gibi ünlü yahudi filozofların Arapça yazdıkları eserler ancak 12. yüzyıldan sonra İbranice ve sonra Latince'ye çevrilmiştir ki, bu da onların hangi kültür havzasında yer aldıklarını gösterir.

İbn Yusuf el-Feyyumi 892'de Mısır'da doğmuş, 942'de Bağdat'ta ölmüş ünlü bir yahudi bilgini olarak din ile felsefe arasında doğru bir ilişkinin yollarını ararken, ikisinin de aynı Hakikat'i temsil ettiklerini söylüyordu. "Kitap el-İ'tikadat" adlı eseri, yahudi kelamının tipik örnekleri arasında yer alır. Büyük ölçüde Farabî'den etkilenen el-Feyyumi, din ile felsefeyi iki ayrı alan görmemekle birlikte, yine de akıl yoluna kesin ihtiyaç olduğu görüşündeydi ve Mûtezile'nin fikirlerini yahudi kültür hayatına neredeyse olduğu gibi aktarıp uyarlamakla ün yapmıştı.

Yahudi skolastizminin önde gelen kurucusu sayılan Jehuda hal-Levi Murabıtlar devri İspanya'sında yetişmiş bir yahudi filozofudur (ölm. h. 540/ m. 1145). Ünlü eseri "Sefer ha Kuzari" beş risalenin bir araya getirilmesiyle oluşmuş olup; Hazar kralı ile sarayını ziyaret eden bir yahudi arasındaki diyalogları içermektedir.

Bu eserde felsefenin varlığı kabul edilmekle birlikte, hayatın zorluklarını çözmeğe yarayan ilimler alanına giren faaliyetlerin yerini tutamayacağı savunulmaktadır. İnsan için doğruyu bulmanın en güvenilir yolu, tarihin eski zamanlarından beri vahyedilmiş olan dinlerin öngördüğü kurumlaşmış hikmettir. Dinî gelenek, daima felsefi spekülasyonlara tercih edilmelidir. Yunan felsefesinin öngördüğü âleme ilişkin görüşler, yaratılış teorileri boş iddialardan ibarettirler. Hiçbir aracı olmaksızın Allah varlık dünyasını yaratmıştır; bu itibarla tecelli teorisinin ciddî bir anlamı yoktur. Kelam bilginleri, Kelam ile felsefeyi uzlaştırma girişimlerinde bulunurken sonuçta vahyedilmiş dinin gerçeklerini zayıflatmaktadırlar.

Jehuda hal-Levi, dini felsefeye karşı korumada Ebu Hamid Gazalî'den bile daha katı bir tutum takınır ve felsefenin bir değer taşıdığını kabul etmesine rağmen, geleneksel inanç biçimlerinden başka dini açıklamayı amaçlayan her türlü felsefi girişimi hoşgörüyle karşılamaz.[8]

8 O'Leary, Age., s. 137; H. Ziya Ülken, Age., s. 170.

İbn Meymun kadar olmamakla beraber en büyük yahudi filozoflarından biri de Tulaytılalı filozof İbn Cabriol'dur. Felsefe tarihlerinde çoğunlukla bir İşrakî olarak geçer, ancak Farabî ve İbn Sina yoluyla Aristo'nun etkisinde kaldığı muhakkaktır. Yine de bu önemli yahudi filozofunu Yeni Eflatuncu telakki etmek daha doğru olsa gerek. Çünkü o da Farâbî ve İbn Sina gibi, hatta onların âlemin yaratılışına ilişkin felsefi görüşlerine bağlı kalarak "sudûr" teorisini savunmuştur. Sudûr teorisi felsefi tez olarak, varlığın mutlak birlikten ve onun safhalar halinde çokluk dünyasına geçişine dayanır. Buna göre, yaratılış, varlıkların Tanrı ışığından derece derece çıkmasıdır. Ancak Tanrı'dan çıkan bu varlıklar ilk kaynaktan uzaklaştıkça karanlığa dalıyorlar. Madde onların en uzak noktası ve kötülüğün kaynağıdır.

Aristo'nun etkisinde olmakla beraber İbn Cabriol, ünlü eseri "Yenbuü'l-Hayat" adlı Arapça kaleme aldığı kitabında Allah'ın, iradesiyle bu âlemi yoktan varettiğini kabul eder ve bunu savunur.

Yahudi filozofları, kaleme aldıkları çalışmalarda yahudi inançlarını felsefi bir temele dayandırırken, İslâmlaşmış bir felsefenin geniş ve zengin malzemesini serbestçe kullanmakta bir sakınca görmemektedirler. Bu açıdan yahudi felsefesine bakıldığında, başta âlemin yaratılmışlığı ve maddeye bir başlangıç saymak gibi Yunan Aristoculuğuyla çelişen konular başta olmak üzere, Tanrı kavramının tanımlanması, bilgisinin her şeyi kuşatıcılığı, özgür iradesinin her şeyi etkilediği gibi konularda bu felsefenin Meşşaîlik yanında hatta bazan ondan çok, Kelamdan da büyük etkiler aldığı görülür. Davud bin Mervan el-Makammaç, Yafes bin Ali ve Ebu Yakub el-Bekir gibi kelamcı ve filozoflar, İslâm kelamını yahudi fikir çevrelerine aktarmada önemli roller üstlendiler ki, İbn Meymun, bu kelam intikalinin seyrini anlatırken etkinin derecesini ve şiddetini açıklıkla itiraf eder.

İbn Meymun'a göre, tevhid ve ona ilişkin kavramları ele alan Kelam ilmini yahudiler, İslâm'ın önde gelen bir akımı olan Mûtezile'den almışlardır. Üzerinde ittifaka varılan görüşe göre Mûtezile, İslâm'da ortaya çıkan ilk fırkadır. Bir süre sonra Eş'ariler adında yeni bir akım teşekkül etti; bizim Yahudi bilginleri de bu ilme ilişkin bilgileri bu fırkalardan aktardılar. Endülüs'te ise fikir çevrelerinde hâkim olan görüş genellikle felsefeye dayanmaktadır. Felsefeciler ile kelamcılar arasında ciddî bir fikir ayrılığı vardır.

İslâm fırkalarından gerek Mûtezile, gerek Eş'ariler düşüncelerinde birtakım öncüllere dayanırlar. Bu öncüller de, Yunanlılar'ın ve Süryaniler'in kitaplarından alınmadır. Bunlar felsefeye karşı Hıristiyan inançlarını savunmak üzere ortaya çıkmışlardı. Felsefi görüşleri temsil edenler yanında Hıristiyan inançlarını açıklayan bu grubu koruyan birtakım yöneticiler de vardı. İşte müslümanlar (tarih sahnesine) çıkınca felsefeye karşı, dinin temel inanç esaslarını bir takım öncüllerden yola çıkarak savunan (Kelamcı) gruplar teşekkül etti. Daha önceden bu ilmi geliştiren Yahya en-Nahvi ve İbn Adiy gibi Hristiyan teologlarından yararlandılar. Kelamcılar, kendi görüşlerini desteklemek üzere kadim filozoflardan yararlanmayı da ihmal etmediler.[9]

İbn Meymun, yahudi felsefesinde Filon'un tevil geleneğini devam ettiren, hatta yeniden canlandıran bir filozof olarak öne çıkar. Onun İslâm felsefesi açısından da önemi vardır. Genel felsefi görüşlerine bakıldığında o dönemin hakim kültür, felsefe ve hikmet dünyası içinde yetişmiş bir yahudi filozofunda İslâm düşüncesinin ve temel kavramlarının ne kadar derinlere kök saldığı kolaylıkla gözlemlenebilir.

1135 yılında Kurtuba'da dünyaya gelen Moise İbn Meymun, Farabî ve İbn Sina'nın etkisinde yetişti; bir ara müslüman olmayı denediyse de bu, bazı nedenlerle mümkün olmadı. Hayatında bir mahkumiyet dönemi geçiren bu önemli yahudi filozofu İslâm dünyasının belli başlı kültür merkezlerini, Kahire, Bağdat, Akka ve Kudüs'ü gezdi. Bütün eserlerini o dönemin en büyük ve tek ilim ve dili olan Arapça yazdı, 1204'te öldü.

Ölümünden çok sonra eserleri Arapça'dan İbranice ve Latince'ye çevrilen İbn Meymun'un önemli olan diğer bir yanı da, Aristo'yu en iyi anlatan ve açıklayan İbn Rüşd'ü Batı'ya tanıtmış olmasıdır. Bu İbn Rüşd'çü özellikleri dolayısıyla olacak ki 1234'te Katolik Kilisesi Maimoni'de eserlerini yaktırdı. İbn Meymun'u yeniden canlandıran ve adeta keşfeden 17. yüzyıl yahudi filozofu Spinoza olmuştur.

İbn Meymun, en önemli eseri "Delaletu'l-Hairin"in önsözünde, peygamberler ve onları izleyenlerin, bilgelerin halkın anlamaya güç yetiremediği konuları bazı örneklemeler ve mecazi anlatımlarla dile getirdiğini söyler,

9 İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, s. 184-185.

buna dayanarak kitabını özel bir tertiple kaleme aldığını belirtir.[10] Filozof, İbn Rüşd'den hareketle hikmete ilişkin konuların herkesin önünde ve açıkça tartışılmasını tehlikeli bulur. Çünkü seçkin bilginler ve hakikat ehli, bu konularda ancak sembollerle konuşmuşlardır. Bunun nedeni, insanların akıl yeteneklerinin farklı ve bilgi nurlarının sınırlı olmasıdır. Oysa bu nur, daima büyük peygamberleri aydınlatmıştır; diğerlerine ise zaman zaman aydınlık verir. Hakikat'in Bilgisi'ne karşı kendilerini kalın örtüler altında gizleyenler ise bu nurdan yararlanamaz, karanlıkta kalır; bunlar halkın çoğunluğudur. Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ün de yerinde işaret ettiği gibi tabiat ve tabiat ötesi bilgilerin halka öğretilmesi sakıncalıdır. Bazan nassların zâhiri anlamları tevil yoluyla iç (bâtınî) birtakım anlamlara göndermeler yaparak yorumlanmaya veya başka bir öğretim yolu bulunsa bile, her şeyi halkın önünde tartışmaya açmamalıdır. Nasıl ki süt çocuğuna buğday ekmeği ve alkollü içki vermek tehlikeliyse, bunun gibi insanı zarurî gıdasından ayrı bir gıdaya alıştırmağa benzer öğretim ve bilgilerle uğraştırmak da böylesine tehlikelidir.

Farabî ve İbn Sina'nın akılcı geleneğine bağlı olarak yahudi felsefesinin dikkate değer örneğini geliştiren İbn Meymun, söz konusu iki müslüman filozofun felsefesini varlık âlemi ve bununla ilgili sorunlara ilişkin oldukça açıklayıcı ve eksiksiz buluyordu. Ancak ona göre yine de bu felsefe dinî metinlerle bütünüyle bir uyum içinde değildi. Ama felsefe, dinî metinlerin anlaşılmasında yararlı bir araç olabilirdi. Çünkü sağlıklı yöntemlerle çalışan bir aklın vardığı sonuçların vahy ile uzlaşması gerekir. Eğer akıl ile vahy arasında bir aykırılık varsa, bu tevil yoluyla giderilebilir. Tevile rağmen bu aykırılık giderilemiyorsa, bu sefer yapılacak şey dinî haberin geliş zincirindeki sıhhat ve doğruluktan, kuşkuya düşmekten başkası olamaz.

İbn Meymun, nübüvveti Farabî'ye yakın bir anlamda tarif eder. Buna göre, nübüvvetin hakikati ve mahiyeti Faal Akıl'dan kuvve-i nâtıkaya, sonra kuvve-i muhayyileye ışıyan bir feyz olayıdır. İnsanın en yüce mertebesi ve onun kemal derecesi olan nübüvvet, her insanda (tecelli) etmez ve teorik ilimlerle de elde edilemez.[11]

---

10 İbn Meymun, Age., (Önsöz), s. 10-11.
11 İbn Meymun, Age., s. 404.

Dini, felsefe ile tevil temeli üzerinde uzlaştırmaya çalışan İbn Meymun, felsefeye karşı duyduğu içten ilgiye ve yakınlığa rağmen, hiç bir zaman Aristo'yu Musa (aleyhisselâm)'dan, felsefeyi Tevrat'tan daha üstün görmemiştir. Hatta akılcılığın yanılttığı insanın inançlarını imanla düzeltmek gerektiği düşüncesindeydi. Aslında vahyin işaret ettiği hakikatle aklın bulduğu hakikat ilke olarak çelişemez. Çünkü akıl da son tahlilde bir Allah vergisidir. Çelişki varsa bu, görünürde yani zâhirdedir; bu çelişkiyi gidermenin yolu da kutsal metni kelimesi kelimesine kabul etmemek, onu tevil etmektir.[12]

İbn Meymun, son tahlilde Aristocu olmakla birlikte, Ahd-i Atik'e kesin aykırı düşen görüşlerinden dolayı Aristo'ya açıkça muhalefet etmekten çekinmedi ve onun evrenin öncesiz ve başlangıçsız (kadim) olduğu yolundaki açıklamalarını "ispatı hiçbir zaman mümkün olmayan bir varsayım" olarak tanımladı. Yaratma, kuşkusuz Allah'ın evreni yoktan varetmesidir ve nedensellik (illîyet) ilkesine bağlı bir olaydır. Bu, ispat edilemezse bile, aksi iddialar da ispat edilemezler. Bütün tabiat kanunlarının başlangıcında yaratma vardır.[13]

Tevil geleneğinin en büyük temsilcisi olan İskenderiyeli Filon'un kutsal kitapta geçen birtakım ifadeleri doğrudan tevil ile onlara felsefi bir öz kazandırdığını daha önce gördük. Aynı geleneğin son temsilcisi olan İbn Meymun da, Aristo'nun evrenin yaratılışına ilişkin görüşlerini, dinî metinlerle çelişiyor diye kökten reddederken, Filon gibi Ahd-i Atik'in sabit ifadelerini felsefi bir çerçeveye oturtmak, kendi çağının bilgi birikimiyle uyumlu kılmak üzere tevil yolunu tutuyordu. Ona göre Tevrat'ın sözünü ettiği Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratması ve yedinci günde istirahat etmesi doğrudur ve gerçeği ifade eder. Tanrı birinci gün akılları yarattı, onlardan çeşitli felekleri doğurdu ve onları harekete geçirdi. Böylece bugün, bütün âlem ve içindekiler var edilmiş oldu. Bunu izleyen günlerde bu muhteva belli bir düzene sokuldu ve geliştirildi. Yedinci gün Tanrı istirahat etti; bunun anlamı şudur ki, O bundan sonra aktif faaliyetini durdurdu ve âlemi bundan böyle onun tâbi olacağı tabiî kanunların

12 Hz. Ziya Ülken, Age., s. 181.

13 İbn Meymun, Age., s. 305 vd., 347 vd.

yönetimine terketti.[14] Yaratma olayının yedinci günden sonra Tanrı tarafından evrenin kendi tâbi olacağı kanunlara terkedilmesi fikri, sonraları Newton başta olmak üzere batılı bilimcileri de etkileyecek ve Tanrı'nın an be an müdahil olmadığı mekanik bir evren görüşünün doğmasına yol açacaktır.

Din-felsefe ilişkisi açısından yahudi filozoflara atfettiğimiz bu toplu bakış, bize sorunun Yahudi geleneğine yabancı olmadığını, aksine kadîm bir geçmişe dayandığını gösteriyor.

Filon, belki de felsefi anlamda bunun öncülüğünü yapmış, dini felsefe, vahyi akılla uzlaştıracak tevil yönteminin kavramsal çerçevesini çizip geliştirmiş ilk filozoftur. Müslümanların Yunan felsefesiyle yakından uğraşmaya başlamasıyla Yahudi fikir çevrelerinde de uzlaşma sorunu birdenbire yeniden gündeme gelmiş ve dinin Yunan felsefesi karşısındaki durumunu tartışmışlardır. Bu alanda İslâm düşüncesinin büyük bir etki sağladığı açıkça tespit edilebilir. İbn Yusuf el-Feyyumî ve Jehude hal-Levi'nin kelamcılıkları, İbn Cebriol'un İşrakiliği ile İbn Meymun'un Meşşaîliği bize şunu açıkça gösteriyor ki, o dönemin Yahudi felsefesi İslâm düşünce hayatının tamamiyle etkisinde gelişme göstermiş, Yahudi bilginleri de Yahudi inancını İslâm felsefesinin ön gördüğü kavramsal çerçeveye bağlı kalarak felsefi bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Bundan şu anlaşılmaktadır ki, tarihte kültürler ve dinler arasında yoğun bir ilişki, karşılıklı etkileşim ve alış veriş vardır ve bu halen sürmektedir.

---

14 O'Leary, Age., s. 139.

Onbirinci Bölüm

HIRİSTİYANLIK'TA DİN VE FELSEFE

HIRİSTİYANLIK'TA DİN VE FELSEFE



TEOLOJİK ARKAPLAN

Eğer felsefe, son tahlilde insan aklının, sahih dini öğretilerle düzenlenmemiş karmakarışık iman veya bizzat kendisi tashihe muhtaç bir din karşısındaki konum ve tavır belirlemesinin bir çabası ise ve bu çaba kurumlaşmış dinin haksız taleplerine karşı insanın entellektüel ve manevi özgürlüğünü hedefliyorsa, ortada insanı ve onun varlığını ilgilendiren ciddi bir sorun var demektir. Avrupa'nın Hıristiyanlığa karışmış düşünce tarihinde bu sorunun gerilime, arkasından bir çatışmaya dönüştüğünü gözleyenler, eğer Hıristiyan dogmalarının Kilise eliyle büründükleri katılığın temelde ilahî-vahy temeline dayalı olmayan karakterinin de bilincindeyseler, söz konusu gerilim ve çatışmanın bugüne uzanan boyutlarının vehametini de kavramakta güçlük çekmezler.

Yunan din ve düşünce geleneğinde aklın insanı tanrılara karşı bağımsızlaştırma ve yüceltme çabaları hangi oranda din-felsefe çatışmasının başlangıcı sayılırsa sayılsın, akıl ve din'in iki bağımsız alan teşkil etmesi asıl Aziz Poul'dan sonraki Hıristiyanlığa ait bir meseledir. Her din gibi, Hıristiyanlığın da aklın güçlü söylemi olan felsefe ile karşı karşıya gelmesi bir anlamda mukadderdi. Fakat Yahudilik içinde olmak üzere, bütün kadim kültürlerin özünde yatan dinlerin hiçbiri, Avrupa tarihinde yaşayan trajik olay türünden bir olayı yaşamadı. Bu, kuşkusuz din-felsefe ilişkisinde Hıristiyanlık söz konusu olunca özel bir durumla karşı karşıya oldu-

ğumuzu gösterir bize. Şu halde yalnız Hıristiyanlık değil, genel düşünce tarihi, diğer dinler ve modern çağı yakından ilgilendiren bu özel durumu kavramakta daha dikkatli olmamızı gerektirir. Çünkü felsefe, akıl ve bilime karşı bir din olarak Hıristiyanlığın geliştirdiği tavır ve ürettiği retorik, bütün diğer dinlere mal edilmiş, tuhaf bir şekilde "din" denince Hıristiyanlık anlaşılmış, Yahudilik, Müslümanlık demeden "genel bir din" kavramı gelişmiştir. Bu, özünde yanlış ve bilgi hatasına dayalı genelleme, değme batılı ve doğulu yazar ve bilim adamlarının, ortalama aydınların hala fikrî muhtevalarında varlığını sürdürmektedir.

Din olarak Hıristiyanlığın felsefe ile başının derde girmesi pek erken zamanlara kadar iner. İbn Nedim'in kaydına göre, Rumlar Hıristiyanlığa girdikleri ilk yıllardan itibaren felsefeyi yasaklama yolunu tutmuşlardır. Bir kısım kitapları yakan, bir kısmını saklayan hıristiyanlara göre peygamberin şeriatine aykırı düşen her türlü felsefi konuşma suçtur ve yasaklanmalıdır. Yine İbn Nedim, bu dönemde Arşimed'e ait 15 yük tutarındaki kitabı Hıristiyan Rumların yaktığını söyler.[1]

Hıristiyanların kitap yakma alışkanlığı ya da zararlı buldukları ilim ve düşünceleri imha ederek ortadan kaldırma yöntemleri Ortaçağın sonlarına kadar sürmüştür. Nitekim 390 yılında Patrik Téophile, İmparator Theodose'den son büyük akademi olan ve o devrin bütün ilim ve irfanını toplayan Seropéion'u kapatmasını ve 400.000 cilt tutarındaki kütüphanesini yakmasını istemişti. Roma'da Augusto tarafından kurulan saray kütüphanesi de 600'de yıkıldı. Hıristiyanlık devletin desteğini kazanıp halk arasında yayıldıkça kitap yasaklama ve yakma eylemleri kısa zamanda ilimlerle uğraşan insanları da kapsamına almada gecikmedi ve sözgelimi İskenderiye'deki ünlü kütüphanenin yakılmasından 25 yıl sonra -ki bu kütüphanenin yakılması Hz. Ömer zamanında müslümanlar tarafından değil, Kleopatra'ya yardım etmek üzere Sezar'ın Romalı askerleri tarafından yakıldığı tarihî bir vâkıadır- ünlü astronomi bilgini Theon'un kızı matematikçi Hypatia

1 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 337 ve 372. 16. yüzyılda müslümanların İspanya'dan çıkarılmasından sonra sayısız kitap yakılmıştır. Bu kitap düşmanlığı, mesela Başpiskopos Diegode Landa'nın Maya kültür ve medeniyetine ait bütün yazılı eserlerini toplatarak yaktırmasını ve böylece eski ve zengin bir medeniyetin hemen hemen tamamını yok etmesiyle denizler ötesine ulaşmıştır. R. Garaudy, Age., s. 86.

(ölm. 415) başpiskopos Kyril'in isteği ve kışkırtmalarıyla halk tarafından linç edilerek öldürüldü.

Bu ilk Hıristiyan telakkisine göre astronomi, kimya (simya), tıp ve matematikle uğraşan insanlar birer büyücü, ilimleri de büyü aracıydı. Büyü ile putperestlik arasında yakın bir ilgi kuran Kilise papazları ilimlerle uğraşanları Hıristiyanlığın temel inançlarını içten çökertmeyi hedeflemiş putperestler olarak görüyorlardı. Ancak bu tutum ve eylemleri önceleyen asıl gerçek, Hıristiyanlığın yayılması ile Yunan kültürü ile Hıristiyanlığın karşı karşıya gelmesine yol açan sorundu. İlk zamanlarda bu iki farklı düşünce tarzını bağdaştırma işini üzerine alanlar çıktı ki, bunların arasında Yahya en-Nahvi ve öğrencisi İskenderiyeli Stephones (İstefan) önemli yer tutar.

Yahya en-Nahvi veya Yuhanna Filobon, önceleri putperesttiler; sonra Yeni-Eflatuncu ve bilhassa Proclus öğretisini reddederek, Yakubi mezhebini benimsediler. Yahya en-Nahvi, sonraları İslâm felsefesinde de önemli bir konu teşkil edecek olan "âlemin kıdemi" sorununu ele aldı ve bu Yunan kökenli öğretiyi reddetti. Aristo'nun bazı kitaplarını şerheden en-Nahvi, kendisi de "Kitabun fi Kıdemi'l-Âlem" adlı bir eser yazdı. Ona göre Eflatun felsefî ilhamlarını Hz. Musa'dan almıştı.

Yahya en-Nahvi'nin öğrencisi olan Stephones İskenderiye medresesinde hoca iken onu Bizans İmparatoru Heraklit davet ederek Bizans üniversitesine hoca tayin etti. Eflatun ve Aristo felsefesi ile geometri, musiki ve astronomi gibi kadîm ilimleri okuttu. Stephones'in temel felsefi uğraşısı Eflatun ile Hıristiyanlığı birbirlerine yakınlaştırarak din ile felsefeyi uzlaştırmaktı. O, aynı zamanda yetiştiği şehirde gelişen Yeni-Eflatunculuğu da reddediyordu.[2]

Din ile felsefeyi uzlaştırma amacıyla önemli çabalar ortaya koyan Clement (öl. 220), Lactance (öl. 320), Origenes, (öl. 254), Jéróme (öl. 420), Aguistinus (öl. 430) ve Sa'adaya el-Feyumi bir iki cümle ile de olsa anılmaya değer kişilerdir.

2 Y. Kumayr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 163-164. ve bkz. *el-Eflatuniyye'l-Muhdese inde'l-Arab*, (Tahkik ve takdim, Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1955).

Yahudi Filon'un tevil öğretisinden yola çıkan İskenderiyeli Clement, İnciller'de sözü edilen âlemin altı günde yaratılma olayını, Tanrı'nın bir şeyi zamanda yaratması düşünülemediğinden tevil etmeye çalışmıştı. Çünkü aksi takdirde aklın zorunlu yasaları ile dinin dogmaları uyuşamazdı. Bu, felsefe içinde varlık bulmuş ilmî ve aklî gerçekler karşısında dogmayı elden bırakmak istemeyen bir Hıristiyanın başvurabileceği tek yöntemdi. Nitekim gerçek bir Hıristiyan olduğundan hiç kimsenin kuşkusu olmamış Lactance, felsefi öğretinin parça parça da olsa bazı gerçeklikler taşıdığını ve bunların bir araya gelişiyle kâmil (üstün) bir hakikatin ortaya çıktığını açıkça söylüyordu. Burada tevil tabiatıyla kaçınılmazdı. Origenes, tıpkı Filon gibi dış (lafzî) ifadeleri insan bedenine, bu ifadelerin derûnunda yatan anlamları da ruha benzetiyordu. Ve o da diğerleriyle birlikte Tanrı'nın tecessümü, evrenin altı günde yaratılışı, arz cenneti, Havva'nın Âdem'in eğe kemiğinden yaratılması, Âdem ve Havva'nın avret yerlerini ağaç yapraklarıyla örtmesi vb. konuları tevil ediyordu. Sonraları Hıristiyan düşüncesinde büyük etkileri görülecek olan Aguistin de şunları savunuyordu: Yeni Eflatunculukta temsil edilen gerçekliklerin İncil'de mütekabilleri bulunabilir; ne var ki Eflatun bunlardan haberdar değildi. Sa'adaya el-Feyumi'ye göre bir Hıristiyan filozof, inancın açıklanması ve savunması için akla ihtiyaç duyabilir. Ama hangi durumda ve konumda olursa olsun, felsefe dinin hizmetinde olmak durumundadır. Çünkü akıl, vahyî gerçekleri -uzun ve yorucu istidlaller sonucu da olsa- bilebilir, oysa vahy bize gerçekleri bir anda ve süratle verir.[3]

Yukarıda ana hatlarıyla görüşlerine işaret ettiğimiz filozof ve teologlar ile 3. yüzyıldan itibaren din ile felsefeyi uzlaştırma sorunuyla uğraşan "Patristik Felsefe" veya Kilise Babalarının Felsefesi bütün çabalara rağmen, Ortaçağlara sorunu uzlaştırmaya yarayacak köklü bir miras bırakamadı. Hıristiyanlık, soruna köklü veya tatminkâr bir çözüm getirmediği gibi, felsefe ile tabiat ilimleri arasında mutlak bir özdeşlik görmek suretiyle, her ikisini de aynı anda ve aynı katılıkta mahkum etme yolunu tuttu. Oysa felsefî düşünceye karşı koyan İmam Gazalî daha önce de gördüğümüz gibi, felsefe ile ilimleri özenle birbirinden ayırıyordu. Onun yanılgısı

3 M. Yusuf Musa, Age., s. 102-103.

ilimlerin elde ettiği sonuçlar ve veriler açısından tarafsız, objektif ya da nötr olabilecekleri varsayımı olsa bile, Hıristiyanlığın ilimleri ve felsefeyi birbirinin ürünü şeklinde ve her ikisini tartışmasız putatapıcılığın türevi görmesi arasında büyük bir fark vardır. Hıristiyanlığın bu yanlış telakkisi çifte-gerçekliği temellendiren düalizmin ta kendisidir. İlimleri felsefenin kaçınılmaz türevleri arasında sayan Kilise'ye göre, Tanrı'nın melekutu, kıyamet ve ahiretin sırları üzerinde düşünmek dururken, gelip geçici olan bu hayat ve maddi tabiatın bilgisini elde etmeğe çalışmak boşuna bir çabadır. St. Ambro ise soruyordu: "Yeryüzünün niteliği ve durumu üzerinde tartışmak, önümüzdeki hayatta, yani ahirette bizim ne işimize yarayacak?" Yine Kilise'nin doktoru ve Kayser'in başpiskoposu olan Kayserili Euse'be, İskenderiye ve Bergama bilginlerine şöyle diyordu: "Sizin baş faaliyetlerinizi küçümsediğimiz içindir ki faaliyetinize son derece az değer veriyor ve dolayısıyla ruhumuzu daha yüce uğraşılara yöneltiyoruz." Bu sözlerin söylenmesinden on yüzyıl sonra Aziz Thomas da: "Yüce şeyler hakkında elde edilebilecek en küçük bilgi bile, basit şeyler üzerindeki çok büyük bilgiden daha iyidir" diye aynı düşünceleri tekrar ediyordu.[4]

Buraya kadar anlattıklarımız bize, din-felsefe ilişkisi bağlamında Hıristiyanlığın ciddi bir sorun karşısında kaldığını ve herhangi bir uzlaşma zemini bulamadan durumu daha da karmaşık hale getirdiğine ilişkin bir fikir vermektedir. Ne var ki felsefe ve Hıristiyanlık iki ayrı telakki olarak niçin bir uzlaşma zemini bulamadı, sorusu henüz cevaplanmış değildir. Yahudilik'te Filon'un çabalarıyla sorun tevil yöntemi ilke kabul edilerek ele alındı. İslâmiyet ise Hakikat'in tekliğini savunarak, Meşşaî kanadında aynı gerçeğin iki ayrı söylem içinde ortaya çıkacağını öne sürdü. Hıristiyanlık'ta ise sorun paradoksal bir kimlik kazanmıştı ki, bir alanda gerçeklik kabul edilirken, gerçekliğin alanı, epistemolojisi, yöntemi ve araçlarıyla reddediliyordu ki çözümsüzlük de asıl buradan kaynaklanıyordu. Çünkü temel varsayım şuydu: Yunan felsefesinde birtakım doğru bilgiler ve gerçeklikler vardır; ama bunlar temelde din'in dogmalarıyla mutlak anlamda çelişmektedir. Peki bu durumda ne yapmalı? Veya daha açıkçası, felsefenin

---

4 Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 98, Roger Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, s. 85.

ortaya koyduğu, fakat Kitab-ı Mukaddes'in reddettiği bu gerçeklikler itiraf mı edilmeliydi, yoksa bunları reddetmek mi gerekirdi? Bir şey gerçeklik ise, niçin kutsal metinlerde yer almıyor; kutsal metinlerin aykırı bulduğu bir şey nasıl gerçeklik olabiliyor?

Açıktır ki bu temel çelişki, genel din kavramından değil, Hıristiyanlığın geliştirdiği "özel din kavramı"ndan kaynaklanıyordu. Ortada Yeni Ahid'in varlığı söz konusuydu. Burada Kur'ân ile Yeni Ahid arasındaki farka dikkat çekmeliyiz:

Kur'ân vahyedildiği şekliyle saflığını koruyup gelmişken, Yeni Ahid ne İsa aleyhisselam tarafından yazılmış, ne de onun gözetiminde başkalarına yazdırılmıştı. Yeni Ahid olarak elimizde bulunan metinlerin hepsini Hz. İsa'dan sonra gelenler kaleme almışlardı. Başka bir ifadeyle elimizdeki Yeni Ahid hem insan tarafından yazılmış hem de vahyedildiği orijinal dilden başka bir dile tercüme edilmişti. Bu esaslı tarihî olay sonuçta felsefe ile karşı karşıya gelen şeyin saf ilahi vahy değil, insan ürünü şeyler olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır ki, "insan ürünü felsefe" ile insan ürünü "kutsallaştırılmış düşünce formu" arasındaki çelişkiyi felsefe içinde iki ayrı akımın karşı karşıya gelmesi şeklinde ele almamızı tabii kılar. Yani Eflatun ile Aristo arasındaki felsefi düşünce ve söylem farkı arasında varolan farklılık ne ölçüde doğal ise, genelde felsefe ve Kilise otoritelerinin düşünce formları arasındaki fark ve aykırılık da o ölçüde doğal ve hatta kaçınılmazdır. Şu halde daha başlangıçta felsefeye karşı konumlandırılan Kilise dogmalarının ilahi-vahy ürünü şeyler olmadığını hiçbir zaman unutmamalıyız. Salt aklî bir çaba olarak felsefenin din ile karşı karşıya gelmesi belki yalnızca İslâm düşünce tarihinde vukûbulmuş bir olaydır. Burada da filozofları eleştirenler, sözgelimi Gazalî, Eş'arî ve diğerleri doğrudan vahyi kaynağından alan kişiler değil, fakat herkes gibi yorumda eşit haklara sahip bilgin ve düşünür kişilerdir. Onların dinden hareket ederek söyledikleri dinin nihâi ve asla eleştirilemez hakikatleri değil, zannî diyebileceğimiz şahsî, beşerî bilgi ve tefsirleri, dini "okuma biçimleri"dir. Dolayısıyla Gazalî veya bir başkasının "din" adına söylediklerinin tanrısal özellikler taşımadığını, her zaman reddedilebileceklerini özellikle belirtmeliyiz. Çünkü Gazalî veya bir başkasının düşünce sistemi İslâm dininin

bizatihi özü, bütünü ve son şekli değildir; Gazalî'nin yorumu, dinden anladığı, algısı ve ifade formudur.

Kilise babaları ise Tanrı adına düşündüklerini ve her söylediklerinin tanrısal özler ve özellikler taşıdıklarını öne sürerler. Felsefe karşısında kendisine inanılan Kitab-ı Mukaddes'in metni bile ilahi-vahy ürünü şeyler değilken, onu yorumlayan, açıklayıp tefsir eden Kilise babalarının düşünceleri nasıl kutsal şeyler olsun, mutlak gerçekliği temsil edebilsin?

Kilise doktrini felsefeye karşı çıkınca az-çok mâkul düşünen herkesi şaşırtıyordu. St. Paul'un eliyle içten tahrifata uğrayan bu öğretiye göre, Tanrı hem üçtür hem de bir. Tanrı birdir, ama baba, oğul ve kutsal ruhtur. Baba, yaratılışından günahkâr olan (Âdem'in aslî günahı) insanlar uğruna biricik oğlunu feda etti. Oğul Meryem'in karnında cesede büründü. Acı çekti ve öldü; üçüncü gün tekrar kalktı ve göğe çekildi. Kutsal Ruh ise oğulun göğe çekilişinden sonra havarilere geçti. Dördüncü Konsül, inancı şöyle sınırlandırmak istemişti: Bu mahiyet veya tabiat sayı olarak birdir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh; bunlar birlikte üç uknumdurlar. Ama bunlardan her biri başlı başına vardır. Uknumlar çoğalır, ama Tanrı çoğalmaz. Uknumlar gerçekten birbirinden ayırt edilebilirler, tabiat veya mahiyet ise sayıca artmaz, birdir.

Üç ayrı bir'in hem bir, hem üç olması ya da üç birin üç etmeyip bir olması (1+1+1=1'dir ve 1=3'tür, 3=1'dir) hangi kültürde olursa olsun hiçbir aklın kabul edebileceği şey değildi. Ama hıristiyanlar Tanrı'nın kendi tabiatı ve bu tabiatın kuşattığı sırlarla ilgili olan bu üçlü inancı (teslis) böylece tespit edip onun anlaşılmasının aklımızı aştığını kararlaştırdılar. Çünkü bu, "akıl" işi değil, "inanç" işiydi. Akıl aksini söyleyebilir ve bunu kanıtlar da; ama inanılması gereken, aklın reddettiği bu akıl dışı olan şeydir. Sonraları önde gelen bir Hıristiyan "Ben akıl dışı yani saçma olduğu için inanıyorum" diyecekti. Nihayetinde imanı tam bir hıristiyan, gözü kapalı kendini uçuruma atma konusunda hiçbir tereddüt göstermeyen insandır.

İsa ile ilgili inanç da bunun gibi ciddi paradoksal inançlara, içinden çıkılamaz sorunlara yol açtı. İsa, Tanrı'nın onda bedenlenmesidir. O, hem ilah -hâşâ, o bir peygamber ve kuldur- hem de insandır. İsa'da iki tabiat

vardır; biri tanrıya özgü, öbürüyse insana. Ama burada bir uknum vardır; oğul veya üçten ikincisi olan uknum. Tanrı, bakire kadının (Meryem) bünyesinde nefis ve cesetten oluşan bir tabiat meydana getirmiştir; işte bu tabiat ile ikinci uknum birleşmiştir. Şu halde oğul olan tanrı iki tabiatlıdır. İlahi olan aslî tabiat ve onunla birleşmiş olan insani tabiat.[5]

Özellikle Katolik Kilisesinin sabitleştirilmiş bu Hıristiyanlık öğretisi ve yorumu kaçınılmaz olarak insan aklının özgür araştırma ve eleştiri gücünü temsil eden felsefe ile çelişecekti. Bu çelişki de giderilemezdi; çünkü üçleme (teslis), tecsid vb. temel dogmalar ile aklın inkârı ve eşyayı tanıma, kavrama, bilgisini edinme çabasının putperestliğin türevi ya da büyücülükle özdeşleştirilip engellenmesi din ile felsefeyi karşı karşıya getirecekti. Bunların üstüne kilise babalarının her söyledikleri şeyin tanrısal nitelikte sayılması, yanılmazlık (layuhti) ve kutsallık iddiaları eklenince çatışma büsbütün mukadder oluyordu. Ama burada ciddi bir sorun vardı: insan aklî faaliyetlerini durdurabilir veya kendini Hakikat'i aramaktan alıkoyabilir miydi?

Aklın tanımlanması konusunda Kilise'nin ilginç yaklaşımları vardı. Kilisenin "ilk günah" telakkisine göre akıl insanın düşüşüyle gerçek değerini büsbütün kaybetmişti. Bu durumda akıl, insanın düşüşünden sonra yalancı olmuşsa açıktır ki, onun aksini söyleyen bir öğreti -bu öğreti akıldışı ve saçma olsa bile- ona uygun olan başka birinden daha çok doğru olmaya layıktı. Bu tanım, aklın Hakikat'i araştırma yolunda kullanılmasının mümkün olmadığını savunan bir görüştür. Oysa felsefe, aklî önerme ve yöntemlerle Hakikat'i araştırma iddiasında olan zihnî bir süreç olarak kendi varlık nedenini ortaya sürüyordu. Kilise akılla özdeşleşmiş felsefenin bu tanımına da karşı çıkmak zorundaydı. Çünkü felsefenin Hakikat'i araştırması, Hakikat'e sahip olmayışımız anlamına gelir. Oysa bir hıristiyan Hakikat'e sahip olduğuna inanıyordu. Çünkü o Kilise'ye bağlıydı ve Kilise, İsa'nın bedeniydi. Eğer kişi hâlâ Hakikat'i arıyorsa, ona malik değildi, şu halde Hıristiyanlık da Hakikat değil, demekti. Hıristiyanlığın Hakikat kabul edilmemesi de, İsa'nın Tanrı'nın kendisinde kendini göster-

---

5 Y. Kumayr, age., s. 37 vd.; Aytunç Altındal, *Üç İsa*, 19 vd.

diği Hakikat ve hayat telakkisiyle çeliştiğine göre[6] felsefe, bu, Hıristiyanlık'la birlikte İsa, Tanrı, Hakikat, kısaca "din"i tanımayan, onu bütünüyle geçersiz kılan bir yaklaşımdı ki Kilise böyle bir yaklaşım tarzını hoşgörü ile karşılayamazdı.

İşte akıl ve Hakikat konusundaki bu temel yaklaşım, din ile felsefe arasında Avrupa tarihinde ortaya çıkan çatışmanın gerçek ve birinci derecedeki nedenidir. İsa'nın çift tabiatı, üçleme öğretisi, Kilise adamlarının tanrısal ve yanılmaz nitelikleri vb. telakkiler zaten akla karşı hiçbir zaman güven duygusu beslememiş Kilise dogmatizmi içinde yerli yerine oturuyordu. Kilise dogmaları, tabiî çevre, hayat, insanın kaderi ve felsefenin gündeme getirdiği her konu akılla çatışıyorsa, bu Kilise tarafından tuhaf karşılanmıyor, aksine insan aklının kendini Kilise öğretilerine göre değiştirmesini talep ediyordu.

Bu, din ile felsefe arasında çatışmayı mukadder gören fenomen Yahudi Filon ve çeşitli İslâm filozoflarının başvurduğu tevil yöntemi ile de değiştirilemezdi. 12. yüzyıla gelindiğinde Abelard (öl. 1142) dinî metinlerin içerdiği mecazi anlamlı ifadelerin tevile başvurularak yorumlanmasına karşı çıkmıştı. Bu durumda yapılabilecek tek şey ifadenin dış biçiminin esas alınarak doğrudan tefsire başvurulmasıydı. Nitekim Büyük Albert (öl. 1280) ifadenin dış biçimine dayalı kutsal metinleri tefsir etme geleneğini kökleştirmekle yetinmedi, kutsal metinleri diriltmenin tek yolunu da burada gördü. Ona göre dogmaların işaret etmediği herhangi bir düşüncenin hiçbir gerçeklik değeri yoktur; insanın böyle şeyler üzerinde kafa yorması gerekmez. Büyük Albert, iç anlamların varlığını kabul etmekle birlikte, bunların dogmanın lafzının işaret ettiğiyle sınırlandırılmasını öngörüyordu.

Hıristiyan dünyanın Gazalî'si unvanını alan Aziz Thomas, hocası Albert gibi dış ifadenin işaret ettiği doğrudan anlamla çelişen her türlü yorumu geçersiz saydı. Ona göre akıl ve din'in kendilerine özgü alanları vardır. Felsefenin amacı yalnızca lahutiye hizmet etmektir. Çünkü din, aklın her türlü saptırmalarından bizi korur. Tabiî ki bu yönde gelişen

---

6 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 113-114.

Lahutiler, Aristo felsefesine de şiddetle karşı çıkacaklardı, Avrupalı İbn Rüşdçüler ise felsefe hesabına lahutiliğe tepki göstereceklerdi. Bu olayı ve doğurduğu sonuçları biraz sonra ele alacağız.

Burada Avrupa düşünce tarihi açısından önemli bir gelişmenin ilk belirtileriyle karşı karşıyayız artık. Bu da kuşkusuz tümüyle laik ve din-dışı felsefi düşünce için "ikinci alan"ın özerkleştirerek teşekkülünü meşrulaştıran gelişmedir. Bu gelişmeyi sonraki dönemlerde doruk noktasına ulaştıracak olan Spinoza'dır.

Hollandalı yahudi filozofu Spinoza'nın bu konuyu İbn Rüşd'ün düşüncelerini temel alan Endülüslü Yahudi filozofu İbn Meymun'un etkisinde kalarak ele aldığını söyleyebiliriz. Spinoza "Lahut ve Siyasete Dair" adlı eserinde lâhuti ilim veya inanç ile akıl ve felsefe ilişkisini ele aldı ve bu iki alanı kesin olarak birbirinden ayırdı. Spinoza kitabında din ile felsefe, akıl ile iman arasında hiçbir bağın olmadığını savunuyor, bunları biri diğerine aykırı ve karşıt iki alan şeklinde tasavvur ediyordu. Her ikisi ayrı ayrı yollardan insanı mutluluğa götürmek istese bile bu iki alanı birbirine karıştırmamalıydı. Spinoza, Kitab-ı Mukaddes'te felsefe olmadığını, ancak bazı basit hakikatler olduğunu öne sürer. Oysa din ile felsefenin varlık nedeni biri diğerine aykırı olmaktır. İbn Meymun'un kutsal metinlerden felsefi düşünceler çıkarması ve bunları tevil yöntemine başvurarak uzlaştırmağa kalkışması zararlı, saçma ve ahmakça bir tutumdur. Din ile felsefe arasında Hakikat'in tanımında ve paylaşılmasında ortak hiçbir ilişki ve benzerlik olmadığına göre yapılacak iş her ikisini mutlak anlamda birbirinden ayırmak, her ikisini bağımsız iki alan şeklinde düşünmek olmalıdır. İşte bu düşünceler, Avrupa'da çifte-gerçeklik dediğimiz iki bağımsız alan tasavvuru ve bu iki alanın birbiriyle çatışması olayını açık bir biçimde resmîleştirilmiş kavramsal bir çerçeveye oturtur. Bu aynı zamanda İslâm dünyasında ortaya çıkan ve Batı'ya intikal eden din ile felsefeyi uzlaştırma sorununun nasıl Avrupa düşüncesinde din ile akıl çatışmasına dönüştüğünü de gösteren iyi bir örnektir.

Oysa İslâm dünyasının en Aristocu filozofu sıfatını alan İbn Rüşd, İslâmî nasslarda Hakikat'in saklı olduğunu, bunun "zâhir" ve "bâtın" şeklinde ifade edildiğini söylüyordu. Zâhir, halkın; bâtın ise seçkinlerin alanıydı. Şu halde Kur'ân ve Hadis yoğun bir biçimde felsefî düşünceler

içeriyordu ve halka hitap eden zâhir ile seçkinlerin kavrayış gücüyle anlaşılabilir olan bâtın iki ayrı Hakikat'i değil, iki ayrı kavrayış düzenini ifade eder. Hatta ikisi aynı memeden süt emen ikiz kardeştirler. Böyle olunca din ile felsefenin çatışması değil, aynı Hakikat'e hizmet eden temel karakterleri dolayısıyla yardımlaşması gerekir. Hakikat'in kendini temsil ettiği alan tektir, o da Hakikat alanıdır.

Avrupa'da ise intikalden hemen sonra din ile felsefe arasında baş gösteren çatışma, Hıristiyanlığın temel dayanaklarını teşkil eden dogmalarının özel niteliği dolayısıyla çözümsüz bir konu haline geldi ve bu çözümsüzlüğünü hep devam ettirdi. İntikalin gerçekleştiği 13. yüzyılda iki alan arasındaki mücadele hızından hiçbir şey kaybetmedi. Oysa İslâm mirası ile temasa geçen Avrupa düşünce hayatında bu yönde bir iyileşme beklenebilirdi; tam aksine gelişmeler kaydedildi ve 14. yüzyılda da Kilise'nin konuyla ilgili resmî görüşü değişmeden sürdü. Böylece kutsal metin (Kitab-ı Mukaddes) kendi kendini açıklayan, amacı kendi sınırlarını taşmayan sabit bir ifade formuna dönüştürüldü, Yunan felsefesi ile bir uzlaşma zemini arama çabalarına adeta kesin olarak son verildi. Bu telakki yalnızca lâhuti inanca destek olacak delilleri toplamaya izin veriyordu. 15. yüzyıla gelindiğinde ise kutsal metnin felsefe ile uzlaştırılması konusu gündemden çıkarıldı ve bizzat kutsal metnin kendisi lahuti inanca dayalı görüşlerin toplandığı bağımsız bir alana dönüştürüldü. Kolayca tahmin edileceği gibi bundan sonra laik ve din-dışı felsefi düşünce için "ikinci alan"ın teşekkülü artık kaçınılmaz olacaktı.

AVRUPA İBN RÜŞDÇÜLÜĞÜNDEN DESCARTES'İN KARTEZYEN FELSEFESİNE

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerden Hıristiyanlığın tanımlanmış dogmatik çerçevesi bağlamında din ile felsefenin uzlaşmasını engelleyen ciddi teolojik sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Özünde teolojinin kendisinden kaynaklanan engellere dayanak teşkil eden öncüller şunlardır:

1. Hakikat arayışı meşru değildir; çünkü bu Kilise'nin hakikate sahip olmadığı varsayımına dayanır.

2. Hakikat arayışının insan aklıyla yapılması meşrû değildir; çünkü akıl ilk günaha sebep olmuş gayr-ı meşru bir araçtır.

3. İnsan aklının ürünü bilgilerin gerçeklik değeri olabilir ve bunlar dinle çatışabilir; ancak iyi bir Hıristiyanın akla aykırı dinî dogmaları tercih etme ve onaylama zorunluluğu vardır.

Bu öncüllerden açıkça su sonuçlar çıkıyordu:

Eğer akıl ve bilimler aracılığıyla elde edilen bilgilerin bir gerçeklik değeri varsa ve bunlara kesin olarak aykırı düşen dinî bilgiler de bir gerçeklik ifade ediyorsa, bu durumda iki ayrı alanda tezahür eden iki ayrı gerçeklik var demektir. Şu var ki, akıl ve bilimlerin gerçeklikleri, dinî gerçekliklere bağlı ve bağımlı olmaları gerekir; tıpkı krala ait dünyevî iktidarın, yani devletin papaya ait ruhanî iktidara yani Kilise'ye bağlı ve bağımlı olması gerektiği gibi.

Kuşkusuz bu formülasyon bir uzlaşma değil bir çatışmaya dayanır. Sözkonusu çatışmanın ise 17. yüzyılın önemli filozofu Descartes ile iki alana legalite tanımak suretiyle kabul edilebilir bir sonuca kavuştuğunu biliyoruz. Şimdi Descartes'ı hazırlayan gelişmelere kısaca göz gezdirelim.

13. yüzyıldan başlamak üzere Descartes'a kadar uzanan tarihte Avrupa'nın din, teoloji, bilimler ve genel düşünce hayatında İbn Rüşd adeta belirleyici bir rol oynamıştır. Biz de burada Descartes'ın kartezyen felsefesine zemin hazırlayan gelişmelerde İbn Rüşd'ün oynadığı role değinmeğe çalışacağız.[7] Bununla İslâm dünyasında baş gösteren din-felsefe uzlaşması sorununun, Avrupa'ya din-bilim çatışmasına dönüşerek nasıl girdiği konusuna açıklık getirmeyi amaçlıyoruz.

Bilindiği üzere 13. yüzyıldan sonra İbn Rüşd' (Avverroes)ün felsefî görüşleri İslâm dünyasında etkisini kaybederken, Avrupa'da belli bir taraftar grubu bularak geniş bir etki sahası yarattı. İki büyük Meşşaî filozof Farabî ve İbn Sina'ya göre Avrupa'da İbn Rüşd'ün "Latin İbn Rüşdçülüğü" adıyla etkili bir akıma yol açmasının bazı nedenleri vardı. Aristo'nun en büyük şârihi kabul edilen İbn Rüşd Avrupalı düşünürlere iki noktadan

7 Avrupa'da İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük için daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Kasım, *Nazariyetü'l-Ma'rife inde İbn Rüşd ve Te'vilüha inde Aguinolu Thomas*, s.121 vd. Zeynep Mahmut Hudayri, *İbn Rüşd fi'l-Usuru'l-Vusta*, s.45 vd.

çok önemli görünüyordu. Bunlardan biri, Gazalî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilere cevap verirken Eş'arî kelamcılarına karşı radikal bir tutum içinde görünmesi; diğeri akılcı teorisinin merkezi yerine yerleştirdiği Aristo'yu yüceltmesi. Kilise'nin katılaşmış dogmaları karşısında uygun bir çıkış yolu arayan dönemin Avrupalı filozofları gözünde bu iki husus hayati önem taşıyordu. Onlar İbn Rüşd'ün zengin ve çok yönlü argümanlarla beslenmiş felsefesinden hareketle eleştiriye konu olan Eş'arîler'i "din" ile, yüceltilen Aristo'yu da "akıl" ile özdeşleştirdiler. Bunu yaparken de genel din kavramını Eş'arîler'e indirgeyip Hıristiyanlığı yerdiler, Aristo'yu öne çıkarıp aklı yücelttiler.

Şüphesiz İslâm inançlarına bağlı bir filozof olan İbn Rüşd'ün felsefi kişiliği açısından bu, onun manipüle edilmesi türünden bir yaklaşımdı. İbn Rüşdçüler'in amacı son tahlilde Hıristiyan teolojisinin Kilise dogmalarıyla bütünleşmiş kavramsal sistemini çökertmek olduğundan, bu yaklaşım onlara hayli kullanışlı geliyor ve tabiî Kilise'nin şiddetli tepkilerine yol açıyordu.

İbn Rüşdçüler açısından ise intikal yoluyla başlayan bu şiddetli mücadelede kâr ve zarar hesabı şu şekilde taksim edilebilirdi: Gelen bütün zararlar İbn Rüşd'ün, kazançlar ise aklın hesabına yazılacaktı. Kilise bu stratejinin farkına varır varmaz elini çabuk tuttu ve İbn Rüşd'ü "zındık" ilan etti. Bir anda Avrupa'da kültür hayatı iki ana gruba ayrıldı: İbn Rüşd'e şiddetle karşı çıkanlar ve ona aynı derecede taraftar olanlar. Şu var ki, İbn Rüşd'ün taraftarları tercihlerini çok açık bir biçimde yapmıyor, yapmaktan korkuyorlardı.

13. yüzyıldan itibaren yandaşları tarafından İbn Rüşdçülük, Hıristiyan teolojisinin temel varsayımlarına ve Kilise dogmalarına karşı etkili bir silah şeklinde kullanıldıkça, zaman içinde İbn Rüşd ve felsefesi İslâmi kimliğinden tecrid edildi, giderek Avrupalı savunucuları eliyle İbn Rüşd din-dışı bir filozof kimliğine büründürüldü.

Avrupalı İbn Rüşdçüler'in bilerek veya bilmeyerek -ki kuşkusuz bilerek demek daha doğru olur- İbn Rüşd'ü manipüle etmeye ihtiyaçları vardı, en azından aktüel şartları dolayısıyla böyle bir yola başvurmak durumundaydılar. Çünkü herşeye rağmen İbn Rüşd müslümandı ve amacı

diğer Meşşaîler gibi -başka herhangi bir dini değil- İslâmiyet'i Aristo ile uzlaştırmaktı. İbn Rüşd'ün felsefî görüşlerinden hareket ederek Kilise dogmalarına karşı aklın bağımsız alanını ve insanın özerk düşünme gücünü savunan Latin İbn Rüşdçüleri, onun "dinî-İslâmî" kişiliğini gizlemek veya duruma göre önemsizleştirmek, buna karşılık onun akılcı, bilimci (ya da determinist) yönünü öne çıkarmak zorundaydılar. Aksi halde hiç tereddütsüz Kilise'nin gözünde "kâfir ve putperest" kabul edilen müslümanların ajanı damgasını yiyeceklerdi.

Bu süreçte içinde yaşanılan aktüel olaylar, sözgelimi müslümanların soykırıma uğratılarak İspanya'nın hıristiyanlaştırılması buna ağır psikolojik etkiler ekliyordu. İbn Rüşdçüler dönemin bu özelliklerini gözönüne alıyordu. Bundan dolayı Avrupalı yandaşları, İbn Rüşd'ün herhangi bir dine değil, İslâmiyet'e karşı da özgür düşünce ve özerk aklın zaferini temsil ettiğini söylemeyi ihmal etmiyorlardı. Onların tanımıyla İslâmiyet İbn Rüşd'ün eleştirdiği Eş'arilikle aynı şeydi.

İşte bu şartlar altında 14. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa'nın algı evreninde yalnızca Hıristiyanlık değil, din olarak İslâmiyet ve diğer dinler de aklın özerk alanı dışında, herhangi bir mantık temelinden yoksun, katı ve sorgulanamaz dogma, kısaca en kötü ve bağnaz tanımında skolastizmle özdeş bir hale getirilmiş oldu.

Avrupa'nın kendine özgü şartlarında din-akıl, dogma, bilim çatışmasını derinleştiren İbn Rüşdçüler'in niçin bu Müslüman filozofu referans aldıkları konusu önemlidir. Muhtemelen bunun dört nedeni üzerinde durulabilir:

1. İbn Rüşd, İslâm'ın Batı (İspanya) yakasında son büyük filozoftu.

2. İyi bir Meşşaî olarak din yanında akla önem verme konusunda büyük bir çaba harcamıştı.

3. Farabî ve İbn Sina'ya göre Aristo'ya çok daha bağlıydı. İbn Rüşd, ne Farabî gibi Eflatun ve Aristo'yu uzlaştırmayı düşünmüştü ne de İbn Sina gibi Doğu Hikmeti'ne göndermeler yapıyordu.

4. Endülüs'te yaşadığından coğrafi mekan itibariyle Avrupa'nın belli başlı merkezlerine daha yakındı.

Güçlü felsefî görüşleri yanında İbn Rüşd, yerleşik dinin dışında uygun bir özerk alan arayışı içinde olan Avrupalı düşünürlere başka açılardan da elverişli bir profil çiziyordu. Kilise ile uzun soluklu bir mücadeleye hazırlanan bu çevreler, bir bakıma kendi sorunsallarını İbn Rüşd'ün felsefî görüşlerine dâhil ederek çözmeye çalışıyorlardı. Artık İbn Rüşd'ün gerçek kişiliğine son derece yabancılaşmış bu Avrupalı İbn Rüşdçülük şu öncüllerin savunucusu şeklinde takdim edilmişti:

1. İnsanların bireysel özgürlük gibi ciddi bir sorunu vardır; bu her şeyden önemli özgürlüğün önündeki en büyük engel din'den kaynaklanmaktadır.

2. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi tebliğleri vahyedilmiş dinler, mantıksal çözümlemelerin dışında kalan metafizik ve mitolojik öğretiler toplamıdır.

3. İnsanı özgürleştirecek akıldan ve onun ana parametrelerini çizdiği özgür düşünceden başka bilgi kaynağı yoktur.

İleride Avrupa Aydınlanması'nın temel varsayımları yerine geçecek bu düşünceler ile İbn Rüşd'ün otantik görüşleri arasında yakın bir ilginin olmadığı ve olamayacağı açıktır. Herşeyden önce İbn Rüşd, dinine bağlı bir insandı ve sözgelimi sadık rüya'yı nübüvvetin kırkta biri mesabesinde doğru bir bilgi kaynağı olarak görüyordu. Vahyin yanında aklın da doğru bir bilgi kaynağı olabileceği görüşünü savunuyordu, ama ne aklı dinin önüne geçiriyor ne de mutlaklaştırıyordu. Üstelik İbn Rüşd, kendi dininin diğer dinlerden üstün olduğuna da kesin olarak inanıyordu.

Belki, niçin diğer Meşşaîler'den çok İbn Rüşd'ün düşüncesinin bu trajik manipülasyonuna konu olduğu sorulabilir. Yukarıda sıraladığımız nedenler yanında şu söylenebilir: İbn Rüşd, Kelamcılar'ın kişiliğinde birtakım din bilginlerine ağır eleştiriler yöneltmişti, ama asla Kur'ân nasslarını eleştirmemiş, tam aksine felsefeyi meşrû bir kavramsal temele oturturken Kur'ân'dan bazı âyetlerin tanıklığına başvurmuştu. Şu var ki herşeye rağmen, İslâm dünyasının yaygın ve resmî düzeyde kabul gören din görüşü Kelamcılar'ınkiydi ve felsefe her geçen gün kan kaybetmeye başlıyordu. Latin İbn Rüşdçüler'in Kelam ile İslâm'ı özdeşleştirip, Endülüslü filozofun eleştirilerinde konu olan Kelam yerine İslâmiyet'in, ardından da

İslâmiyet ile genel anlamda "din" fenomeninin yer değiştirmesi onlara kullanışlı gelen bir yöntemdi. Bu olayda Hıristiyan dünyanın vahy görüşü de önemli bir âmil durumundaydı.

Avrupa'da öteden beri vahy konusunda çok farklı görüşlere rastlanır. Müslüman dünyanın bakış açısından, vahy Allah'tan bir melek (Cebrail) aracılığıyla veya başka yollarla peygambere gelen ilahi, saf ve mutlak bilgidir. Bu bilgi Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) ile son bulmuştur; insanlar arasında baş gösterecek ihtilaflar bu vahy bilgisine, yani Kur'ân'a ve onun bir açıklaması, açılımı olan Sünnet'e müracaat edilerek çözülecektir. Vahy, yetkin kişilerin sivil yorumuna açıktır; hiçbir otorite bu yorum hakkı üzerinde tekel kuramaz. Hiç şüphesiz İbn Rüşd de bu kanaatteydi.

Ancak Avrupalılar açısından bakıldığında durum bu şekilde net, açık ve tanımlanmış değildi.

İslam'ın vahy öğretisinden farklı olarak Hırisityan inancına göre, Hz. İsa'nın bedeni vahydi ve bir bakıma İslam'da Kur'ân-ı Kerim'in konumuna tekabül ediyordu. Bazılarına göre vahy Hz. İsa'dan sonra da kesilmemiş ve Kilise papaları Tanrı'dan vahy almaya devam ediyordu. Bu özellikleri dolayısıyla papalar, yanılmaz, hata etmez kişilerdi. Bu teolojinin dayanağını teşkil edecek her türlü kavramsallaştırmanın önünde ciddi bir engeldi. Şöyle ki, her yeni Kilise papazı veya vahy alan din seçkini kimselerin aldıkları vahy ile gerçekliğin nihai ilkesi durumunda olması gereken dinî doğmalar arasında uygunsuzluklara, çelişkilere yol açabilirdi. Eğer vahy temelinde insanlarda (papalarda ve Kilise ulularında) süren bilgi formlarında uyumsuzluklar varsa, bu, vahyin kendisinde uyumsuzluklar olduğu anlamına gelir. Peki bu, dogmaların evrensel ve bütün zamanlar için genel geçer vasıflarını zedelemez mi?

Buna, önemli zamanlarda toplanıp Hıristiyan amentüsünü yeniden tespit etme ve tanımlama yetkisine sahip olan Konsiller'in imanın esaslarına ilişkin müdahalelerini de ekleyecek olursak, Hıristiyan vahy telakkisinin hiç de bütün zamanların üstünde mutlak bilgi ve doğruluklar içermediği sonucu çıkar. Oysa bir dinin zamana karşı kendini koruyan sabitelerinin olması gerekir. Hıristiyan teolojisinde ise hem vahyler değişiyordu, hem de imanın esasları. Bir şeyler değişiyor, ancak kilise değişen ve değişmeye-

ni dogma konumuna çıkartıp her türlü tartışmanın dışında tutuyor, özellikle seküler zihinlere soru sorma hakkını bile tanımıyordu.

Latin İbn Rüşdçüler'i İbn Rüşd'ün Eş'arî kelamcılara yöneltti̇ği eleştirilerden hareketle vahyedilmiş üç büyük dine, daha doğrusu dinin kendisine karşı özgür akıl adına cephe açtılar. İbn Rüşd'ün Aristocu vasfı oldukça önemli bir noktaydı; çünkü İbn Rüşd'ten, Meşşaîlik'ten veya daha yerinde bir ifadeyle İslâm'dan arındırılmış bir Aristoculuk, sonuçta vahy (din) dışı, salt akılcı (rasyonalist) ve putperest (pagan/çok tanrılı) bir muhitin içinde varlık bulmuştu. Bu kimliğiyle Aristo felsefesi din-dışı yepyeni bir söylemin inşa edilmesinde büyük katkılar sağlamaya yetiyordu.

Avrupa'nın kendi özel şartlarında İbn Rüşd'e izafe edilen bu din aleyhtarlığı Ortaçağ boyunca sürdü, Kilise daima bu müslüman filozofu kendine düşman bir "zındık" olarak gördü. Öyleki bu yanlış telakkinin 19. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden Ernest Renan'da da sürdüğünü görüyoruz. Uluhiyete ilişkin düşünceleri ve mucizeyi reddeden görüşleriyle Hıristiyanlık dışına çıkmış olan Renan, İbn Rüşd'ün bütün dinleri hor gördüğünü, dinî tebliğleri uydurma masallar ve mitolojik argümanlar şeklinde tanımladığını öne sürüyordu ki, İbn Rüşd'ün kitaplarında bu görüşlere dayanak teşkil edecek hiçbir telmihe rastlamak mümkün değildir.

Bütün bu anlattıklarımızdan, Avrupa düşünce hayatında, Aydınlanma'yı hazırlayan kültürel atmosferin oluşmasında İbn Rüşd'ün bir dönüm noktası olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çok paradoksal gibi görünse de, İbn Rüşd'ün büyük Hıristiyan teoloğu Aquinolu Thomas'ı (1225-1274) derinden etkilediği muhakkaktır.

Felsefe tarihçileri, amaçları din ile aklı uzlaştırmak olan bu iki filozof arasındaki ihtilafı giderilemez diye tanımlamalarına rağmen,Thomas, Hıristiyanlığı akılcı bir temele oturtmaya çalışırken İbn Rüşd'ü adeta kopya etmiştir. İspanyol oryantalist Asin Palacios, "Aguionlu Thomas'da İbn Rüşd'çü Dini Akım" adıyla yazdığı kitapta bu etkiyi ortaya koydu. Palacios'a göre Thomas, İbn Rüşd'ten dolaylı ve doğrudan olmak üzere iki şekilde etkilendi. Thomas'ın İbn Rüşd'ten dolaylı yollarla aldığı etki Yahudi filozof Musa İbn Meymun aracılığıyla gerçekleşti. Bunu zaten Thomas da itiraf eder. Çünkü İbn Meymun İbn Rüşd'ün hem öğrencisi ve izleyicisi

hem de Avrupa'ya aktarıcısıdır. İspanyol yazar, ikinci etkilenme kanalını Arapça ve Arapça'dan Latince'ye çevrilen felsefe kitaplarına bağlar. O dönemde Avrupa düşünce muhiti İslâm felsefesine hiç de yabancı değildi, hatta tam izleyicisi durumunda sayılırdı. Batılılar başta Farabî ve İbn Sina olmak üzere, Gazalî, İbn Rüşd ve diğerlerini yakından izliyorlardı. İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt, Faslu'l-Makal ve Menahici'l-Edille gibi kitapları en çok okunan, bilinen eserler arasındaydı.

Dr. Muhammed Kasım'a göre sonraki dönemlerde İbn Teymiye de Avrupalılar tarafından okunmuş, bu arada Gazalî yanında Descartes İbn Teymiye'den de etkilenmişti.[8]

Raimund Martay, İbn Rüşd'ü olduğu gibi kopya ederek felsefi görüşlerini aktardı ve sonraları Faslu'l-Makal'a izâfe edilen bir risaleyi istinsah etti. Aynı şahsın "Ta'netun Hancerun Muvecceh ile'l-Müslimîn ve'l-Yahud" adı altında yazdığı kitapta, İbn Rüşd'ün konuları nasıl tasnif ettiğini anlatmaktadır. İşte bu ve diğer risaleler Thomas'ın eline geçmiştir.

Hıristiyan imanı ile aklı uzlaştırmak için İbn Rüşd'ün görüşlerinden hareket eden Thomas'ın aynı zamanda bu müslüman filozofa düşman bir tutum içinde olması hayli ilginçtir. Palacios'a göre Thomas böyle davranmak zorundaydı. Öyle ki İbn Rüşd'e karşı "Summa Contra gentiles"i (Kâfirlere Karşı) bu amaçla kaleme almıştı.

Thomas'a göre vahy ile akıl iki ayrı bilgi kaynağıdır; her ikisi bize birbirinden farklı şeyler öğretirler. Bu fark mahiyete ilişkindir. Bundan dolayı dinin bilgisi iman ile aklın bilgisi bilim temelde örtüşemezler, birbirleri içine kısmen karışabilirler. Şu var ki, insanın akla aykırı olmayan, ama aklın üstünde sırları vardır. Thomas için teslis inancı, tanrının beşer tabiatı ve kurtuluş gibi konular önemliydi ve bu konulara kabul edilebilir açıklamalar getirebilmek için uğraşıyordu, bu yöndeki akıl-vahy ayırımının kendisine elverişli bir formülasyon sağladığını düşünüyordu.

İbn Rüşd'e göre ise böyle bir ayırımın hiçbir gerçeklik temeli olamazdı. Çünkü akıl, son tahlilde Allah'ın bir bağışıydı, dolayısıyla onun vahyedilmiş hakikatlerle çatışması düşünülemezdi. Nasıl Kur'ân'ın her

8 M. Kasım, Age., s. 27-30.

bir cümlesi bir âyet ise, akıl da kendisiyle doğru bilgileri elde ettiğimiz Allah'ın bir âyetidir.

Bundan şu anlaşılıyor ki, İslâm'ın düşünce geleneği içinde kalındığı sürece akıl ile vahy arasında uygun bir örtüşme noktası bulmak güç değildi; ancak Hıristiyan gelenek içinde bu oldukça güç, hatta imkânsızdı.

Araştırma konumuz olan din-felsefe veya akıl-vahy uzlaşmasının İslâm felsefesiyle temasa geçtikten sonra Avrupa düşünce hayatında alevlenerek büyüdüğüne ve bunun sosyal, siyasal çatışmalara dönüştüğüne tanık oluyoruz. Bu çatışma hiçbir mantıksal zemin bulamadan Descartes'a kadar sürdü. Dercartes'a gelindiğinde çatışma öylesine boyutlara ulaştı ki, artık neredeyse gündelik hayatın bir parçası durumuna geçmişti.

Avrupa'nın düşünce hayatında merkezî öneme sahip olan Descartes'ın başardığı en önemli işlerden biri, bu çatışmaya her iki kanadın da kabul edebileceği mantıksal bir formülasyon bulup yatıştırıcı rol oynamasıdır. İşte bu da Kartezyen felsefe ile sağlanmış oldu.

Şu var ki Kartezyen felsefe, akıl ve din temelinde varlığı fizik ve metafizik olmak üzere iki kesin alana ayırdı, bu her iki alana meşruiyet tanıdı. Ancak bu soruna köklü bir çözüm bulmak anlamına gelmiyor, tam aksine zihindeki bölünmeye uygun olarak varlık, bilgi ve hayatın kendisi de iki alana bölünmüş oluyordu. Bu bölünmenin Aydınlanma'dan sonra modern dünyada tezahür etmesi kaçınılmazdı ve nihayet modern zamanlara gelindiğinde bireyin ruhsal bütünlüğünü parçaladığı görüldü ve bu deneysel olarak yaşandı.

Şimdi ana sorun, varlık, zihin ve hayat yanında bireyin bu bölünmüşlüğüne, parçalanmışlığına bir çözüm bulmaktır.

Onikinci Bölüm

DİN-FELSEFE ÇATIŞMASININ ARKAPLANI

DİN-FELSEFE ÇATIŞMASININ ARKAPLANI



SELEFİLER'İN FELSEFEYE TEPKİ GÖSTERMELERİNİN NEDENLERİ

Felsefenin İslâm dünyasına girişinin, salt yöneticilerin politik arzuları ya da elitlerin özel entellektüel meraklarının bir sonucu olmadığına değinmiştik. Bu olayın gerisinde doğrudan politik ve aktüel nedenler önemli roller oynamış olsa da, epistemolojik kaygı ve arayışların da bir o kadar ve hatta daha önemli roller oynadığında kuşku yok.

Doğal olarak İslâm dünyasının karşı karşıya geldiği yeni kültürel dalga, Yunan metafiziğinden ibaret değildi; buna kadim İran, Hind ve İskenderiye'den kopup gelen dalgalar da eşlik etmişti. Aktüel ve politik nedenlerin yanında yeni fethedilen topraklarda Hıristiyanlık gibi yaygın bir dine mensup din adamı ve teologların doğrudan İslâm'ın akide örgüsüne yöneltikleri sorular önem kazanıyordu. Muhtemelen bu yeni yöre sakinlerinin İslâm'ın siyasi ve askeri hakimiyeti altında müslüman dünya ile bütünleştirilmeleri konusu bu bağlamda düşünülmüştü. Nihayet Abbasi halifelerinin felsefî inkişafa atfettikleri önemi buna bağlamak mümkün görünmektedir.

Ancak her şeye rağmen felsefenin salt politikaya ve iktidara hizmet ettiğini söylemek doğru olmaz. Bunun en canlı kanıtı, kimi zaman süren siyasal iktidar desteğinin bir süre sonra azalması ya da büsbütün baskıcı bir niteliğe bürünmesidir. Buna rağmen bütün durumlarda felsefe, hikmet

veya irfan temelindeki Meşşaî, İşrakî ve Sufi hakikat arayışları ve bu yönde süren tartışma canlılığından hiçbir şey kaybetmeden devam etti.

Geçen bölümlerde anlattıklarımızdan anlaşıldığı gibi, tartışmaya katılan taraflar arasında Selefî bakış açısına sahip olanlar da vardı ve bunlar her zaman isimlerinden çokça söz ettirmeyi başarmış bir kanadın temsilcileri olmuşlardır.

Bu bağlamda Ahmed İbn Hanbel'in Selefî bakış açısına bağlı İbn Teymiye ve onun izleyicisi İbnu'l-Kayyim el Cevziyye önemli isimler olarak öne çıkar. Bu çizginin en parlak şahsiyeti görünümünde olan İbn Teymiye kendisinden önce gelen bütün filozof ve düşünürlerin görüşlerini radikal bir biçimde eleştirmekten çekinmez. İbn Teymiye, burhan temelinde yeni bir epistemoloji inşasına girişen Meşşaî ve Sufî felsefeye karşı çıkarken, onların temel dayanaklarını teşkil eden "tevil" ve "mantık" konularından hareket etmeyi uygun görür. İbn Teymiye'nin bu hareket noktası tartışmanın özüyle ilgili önemli bir noktadır.

Ona göre tevil, Selef'in örfünde özellikle Mûtezile kelamcıları, filozof ve sufilerin anladığından çok farklı bir anlama sahiptir. Kendi meşru ve kabul edilebilir bağlamında tevil, tefsir ve Kur'ân ile hadis metinlerinden hareketle ilâhi murâdın açığa çıkarılmasıdır. Bu anlamda Kur'ân'da çok sayıda makbul tevile konu olabilecek ifadeye, söz dizimine rastlanabilir. İlk nesil müslümanları, yani sahabe ve tâbiun da tevili bu şekilde anlamış ve nassı tefsir etmişlerdir.

Bundan şu anlaşılıyor ki, Kur'ân'ın herhangi bir âyeti karşısında durup susmak (tavakkuf) ve zâhir ifadenin hangi iç ve hakiki anlamlara işaret ettiğini anlamak için çaba harcamamak Allah'ın bize emrettiği bir şey değildir. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in de bu yönde sahabelerine buyruk verdiğine şahid olmuyoruz. Peygamber'in anlamını bildiği halde çevresine tebliğ etmediği bir şey yoktur; böyle bir düşünce ne kabul edilebilir ne de ispatlanabilir. Bu durumda havass- avam ayırımından hareketle ifadelerin herkese değil de hiç değilse önemli bir bölümüyle bir kısım seçkin insanların kavrayış düzeylerine uygun indirildiğine dâir öne sürülen gerekçeler ciddî ve iknâ edici dayanaklardan yoksun iddialar hükmündedir.

Bu yaklaşımıyla İbn Teymiye, ilk nesil müslümanların Kur'ân'ı anladıklarını, onu gerektiği durumlarda tevile başvurmak suretiyle tefsir ettiklerini, bu anlama yöntemi aracılığıyla Allah, sıfatlar, ahiret günü ve gayb konuları hakkında geniş ve yeterli bilgilere sahip olduklarını, ama yine de bunların keyfiyetlerini bilmediklerini öne sürer. Bu, İbn Teymiye'nin bilinen veya bilinebilen ile keyfiyet (nihaî ve mutlak mahiyet) arasında bir ayırımı kabul ettiğini gösterir. Ancak ona göre, kelamcı, filozof ve sufilerin başvurdukları tevil, birinci tür ayırım anlamına gelmez, bu başka bir şeydir. Sözkonusu ekollerin temsilcileri, anlamın kendisine delalet ettiği lafzın, kendisine karşıt gizli bir anlamı içerdiği varsayımından hareket etmektedirler. Bir başka ifadeyle, lafzın şu veya bu formda dile getirilmiş olması zâhirinin bir başka (ve hatta ondan ayrı, bazan da karşıt) gizli bir anlama gönderme olmaktadır. Bu ise bâtıl bir varsayımdır.
İbn Teymiye, itiraz noktalarını nübüvvet'in genel ve hakiki misyonuyla ilgili tanımlara dayandırır. Bu durumda iki karşıt gerçekliğin aynı ifade içinde toplanmış olması nübüvvette temel misyon olan tebliğle çatışır. Çünkü peygamberin mefhumu ve delaleti bâtıl olan bir söz söylemesi, tebliğ edilmesi gereken bir hakikati gizlemesi ya da insanların anlamadığı, anlayamayacağı bir sözü açıklamadan öylece bırakması veya zâhiri başka, iç anlamı başka bir ifadenin iki kategorisi arasındaki anlam düzeylerini insanların kavrayış düzeyine bırakması onun misyonuyla uyuşmaz. Durum böyle olunca akıl yönünden açıkça anlaşılan (ma'kul) ile sahih bir rivayet (menkul) arasında çelişkiler olabileceğini düşünmek tutarsızlıktır. Bundan şunu anlıyoruz ki, felsefe, tasavvuf ve kelamın öne sürdüğü türden bir tevil sorunu yoktur; bu, onların kendi vehimlerinde inşa ettikleri kurgusal nitelikteki kavramsal modellerinin ürünüdür.

Bazı durumlarda akla tamamen aykırı bir nakil gösterilebilir; ancak bu, naklin sıhhatindeki bozuklukla ilgili bir durumdur. Bu yönde çok sayıda uydurma (mevzu) hadis gösterilebilir. Bazan naklin sıhhatinde bir bozukluk olmayabilir de; bu durumda akılla çatışan sözkonusu naklin bir başka naklin destekleyici açıklamasına başvurulmalıdır. Her iki durumun dışında yine de akıl ile nakil çatışacak olursa yapılması gereken en doğru şey, Peygamberden sabit olmuş nassı tercih etmek olmalıdır.

Kendine özgü düşünceleri ve ilginç kişilik profiliyle her zaman isminden sözettiren İbn Teymiye, sözünü hiç sakınmadan İbn Sina, Gazalî, İbn Rüşd ve Muhyiddin İbn Arabi'yi eleştirdi ve bu zatların dinin iki kutsal ve bağlayıcı kaynağı olan Kur'ân ve Hadis yanında felsefeyi de temel kaynak durumuna geçirmek istediklerini öne sürdü. Ona göre din ile felsefeyi uzlaştırmak, düşünce, bilgi ve hayatı yönlendirecek kuralların kaynaklarını ikiye çıkarmak demektir. Bu zatlar Peygambere de iftiralar yönelttiler; çünkü onlara göre peygamberler Hakikat'i bir bütün olarak tebliğ etmediler, semboller ve hayali ifadeler aracılığıyla gerçekliğin bilgisinin bir bölümünü tebliğ ettiler.

İbn Teymiye'ye göre bilgi ve düşüncenin Hakikat'in tekliği gibi tek bir kaynağı olabilir; bu da Kur'ân ve Sünnet'tir. Felsefenin de bizi Hakikat'in Bilgisi'ne götürebileceğini iddia etmek referansı ikiye bölmek olacaktır.[1]

İbn Teymiye, El-Kindî ve onun öğrencileri Ebu Ahmed el-Hüseyin b. Ebi el-Hüseyin, Ahmed İbn Tayyib, Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi ve diğer Meşşaîlere, Yunan felsefesini İslâm dünyasına taşıdıkları için "Yunan'ın çocukları" veya "Rumlar'ın öğrencileri" adını verir. Ona göre bunlara "İslâm feylesofları" demek hatalıdır; olsa olsa "İslâm'da feylesoflar" demek daha doğru olur; çünkü bunlar İslâm genel dairesi içinde kalmaya çalışarak Helenizmden birtakım şeyleri almışlardır.[2]

Felsefe ve Kelam karşısında benzer bir tutumu İbn Teymiye'den önceki belli başlı büyük fıkıh ekol kurucularında gözlemek mümkündür. Hanefi mezhebinin kurucusu büyük hukukçu ve alim Ebu Hanife, ilimler arasında fıkıh ilmini tercihe değer en önemli ve yararlı ilim olarak görür. Çağında genel geçer ilimler arasında çok yönlü bir mukayese yaptığını söyleyen Ebu Hanife'ye daha işin başında Kelam ilminin çirkinliklerle dolu olduğunu ve bu bilgi dalıyla uğraşanların zındıklıktan kurtulamayacağı yönünde uyarılar yapılmıştır. Yahya İbn Şeyban'dan rivayetle, Ebu Hanife'nin Kelam ilmini bir cedel sanatı gördüğü kaydedilir. Bir bilgi dalının dayanağını teşkil eden

1 İbn Teymiye, *Nasihatu Ehli'l-İman fi reddi ala Mantıkı'l-Yunan*, s. 14 vd.; İbn Teymiye, *el-İkli'l fi'l Müteşabih ve't-Te'vil*, 5-8 vd.

2 Neşşar, A.g.e., I, 107; M. Yusuf Musa, Age., s. 140 vd.

yöntem, cedelden ayrı değilse, bu ilim çevresinde yoğunlaşanların kin ve husumetten kurtulamayacakları kendiliğinden anlaşılır. Ebu Hanife seçim yaparken bir muhasebe-i nefiste bulunur ve şu sonuca varır:

Hz. Peygamber ve ashabı, onları izleyen nesiller bizim idrak edebildiğimiz herşeyi biliyor ve idrak ediyorlardı. Hatta onların daha derin bilgilere ve yüksek kavrayışa sahip olduklarında kuşku yok. Buna rağmen onlar Kelam türünden bir ilmin yöntemlerini kullanıp çekişmediler, bu gibi husumetlere yol açan cedellerden uzak durdular. Onları birinci derecede ilgilendiren şey Şeriat ve ona dayalı gelişen fıkıh konularıydı. Şu halde iyi bir müslümana yaraşan bu örnek nesillerin yolunda gitmek, cedel ve husumetlerden uzakta durmak olmalı. Kelam ilmiyle uğraşanlar, kendi aralarında cedelleştikleri gibi, kendilerinden önce gelip geçmiş salih insanları da karalamaktan, güzel vasıflarını ve huylarını, yararlı görüş ve düşüncelerini yermekten çekinmezler.

Bu görüşlere sahip Ebu Hanife'nin Kelam'ın belli başlı birkaç konusunu ele alan "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı bir kitabı kaleme aldığını biliyoruz. İbni'l-Bizazi'ye göre, her ne kadar Ebu Hanife, Kelam ile işe başlamışsa bile, sonraları bundan vazgeçmiş, öğrencilerine de Kelam ve felsefe ile uğraşmalarını yasaklamıştır. Hatta Mâruzi'den gelen bir rivayete göre kendisine kelam meseleleri hakkında soru soranlara Ebu Hanife'nin verdiği cevap şu olmuştur: "Bunlar filozofların sözleridir. Sen hadisi ara ve Selef'in doğru yolunu takip et. Bu türden şeylerden sakın, çünkü bunlar bid'attır."[3]

Bir diğer büyük hukukçu İmam Şafiî'nin de görüşleri Ebu Hanife'ninkinden farklı değildir. İmam Şafiî, açıkça kişinin şirk dışında Allah'ın yasakladığı en kötü şeyin Kelam ilmiyle uğraşmak olduğu yolunda bir söz söylediği bilinmektedir. İmam Şafii'ye göre, ümmet arasında baş gösteren derin ihtilafların bir nedeni de Arapça yerine Aristo'nun dilinin kullanılmasıdır. Kur'ân ve Sünnet Arapça ile anlaşılabilir; Aristo'nun dili ise mantıksal yürütmelere dayanır. Birçok mantıksal yürütme, ortalama bir insanı Allah'ın yolundan saptırmaya sebep olabilir.

---

3 Suyutî, *Sıvanu'l-Mantık*, s. 32 vd.

Bu konuda Ebu Hanife'den aktarılan bir argüman dikkat çekicidir. Ebu Hanife, Aristo mantığının İslâm fıkhına uygulanması durumunda çok şaşırtıcı ve çarpık sonuçlar çıkacağını söyler ve şu örneği verir: İnsanın küçük su dökmesi halinde abdesti bozulur, menisinin akması halinde ise boy abdesti alması gerekir. Oysa insanın idrarı pis, menisi temizdir. Yunan mantığından hareket edilecek olsa hükmün aksi yönde gerçekleşmesi gerekirdi. Demek oluyor ki, İslâm dünyası kendi sorunlarına Yunan perspektifinden değil, Şeriat'ın genel hükümleri ve Arapça açısından bakmak durumundadır.

Ahmed İbn Hanbel'in ise bu konuda çok daha kesin ve radikal bir tutum içinde olduğunu ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Öyle ki kendisiyle tartışmaya girişen birisine el-Haris b. Esed el-Muhasibi, Kelam ve mantık diliyle cevap verdiği için Ahmed İbn Hanbel tarafından şiddetle yerilmiş ve bu olay ikisinin arasındaki ilişkinin kesilmesine neden olmuştur. Ahmed İbn Hanbel'e göre, bu türden şahısların sorularına Allah'ın Kitabı Kur'ân'dan ve Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in hadislerinden cevap vermekle yetinilmeli, başka bir dil ve kavramlara başvurulmamalıdır. Bu saydıklarımızdan başka Evzaî, Zerkeşi, Zehebi, Ebu Talib el-Mekki ve daha birçok fakih ve muhaddisin de aynı tutum içinde olduklarını söyleyebiliriz.[4]

Ahmed İbn Hanbel'e göre Kelam ve Felsefe konularında bir tartışma çıktığında yapılması gereken şey, sadece âyet ve hadisleri zikretmekle yetinilmeliydi. Eğer karşı taraf ikna olursa ne âla, ama eğer iknâ olmuyorsa yapılacak şey onları kendi hallerine terketmek olmalıydı. Tabiatıyla hem Ahmed İbn Hanbel'in çağdaşları, hem de ondan sonra gelenler arasında bu düşüncede olmayanlar da vardı. Sözgelimi aynı Selefi çizginin devamcısı olan İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'ye göre Kelam ve felsefe konularıyla uğraşanların felah bulmaları beklenemez; Kelam alimleri her biri birer zındık olan kişilerdir.[5]

İbn Salah (h. 643) çok daha ağır sözler sarfeder. Ona göre felsefe beyinsizliğin ve çöküşün temeli, sapıklığın maddesidir. Kalp hastalığı ve zındıklıktan başka bir sonuca yol açmaz. Kim felsefe ile uğraşırsa basireti

4 Suyuti, A.g.e., s. 64 vd.
5 Suyutî, A.g.e., s.128.

körelir, Şeriat'ın güzelliklerini ve temizliklerini göremez hale gelir. Felsefe insanı şeytana yaklaştıran bir faaliyettir. Mantık felsefeye giriştir; madem ki bu böyledir, şu halde şerre giriş de şerdir, öyleyse mantık da şerdir. İbn Salah'ın mantığa karşı mukâbil bir mantıksal yürütme ile karşı koyması ilginç olmalı. Ancak o farkında olsun olmasın, mantıkla uğraşmayı boşuna ve zararlı bir çaba görür. İbn Salah'a göre sahabe, tabiin, müctehid imamlar ve salih selef ile ümmetin üstün ve yüce ilimleriyle uğraşanlar mantıkla uğraşmamışlardır. İbn Salah bundan hareketle, şer'î hükümlerin mantığa ihtiyacı olmadığını söyler.[6]

Taşköprülüzade'nin (h. 962) de İbn Salah'tan aşağı kalmadığını tespit etmek mümkündür. Felsefeye karşı amansız bir tutum içinde olan Taşköprülüzade'ye göre, ilim diye takdim edilen herşeye makbul ve muteber gözüyle bakılamaz. İslâm'da hikmet adıyla sözü edilen şey mevhum hikmettir ve bunu da Farabî ve İbn Sina icad ettiler; Nasiruddin et Tusî de bunu övüp durdu. Şu işe bakın ki Şeriat'a muhalefet edenler kendilerine İslâm hakîmleri dediler, sapıkların düşüncelerini araştırmaya yarayan bu işe hikmet adını verdiler. Oysa bunlar Allah'ın ve peygamberlerinin düşmanı kimselerdir. Şeriat kelimesini asıl anlamından kopardılar. Şeriat'a dayanma teşebbüsleri, müslümanların onlara yöneltecekleri saldırılara karşı aldıkları bir tedbirdir. Yoksa onlar Şeriat'ın hükümlerine inanmazlar, aksine dayanaklarını çökertmek isterler. Bu bakımdan onların hikmetleriyle uğraşmak, bizim şeriatımızda haramdır, yahudi ve hıristiyanlardan bize daha çok zarar vermektedirler; çünkü onlar İslâm örtüsüne bürünerek yıkıcı faaliyetlerini sürdürmektedirler.[7]

Makrızî (h. 840), felsefeyi İslâm'ın üzerine musallat olmuş bir bela olarak tanımlarken, hicri 8. yüzyılın önemli bilginlerinden Zehebi, felsefe ile Peygamber'in tebliğ ettiklerini birbirine karşı iki ayrı şey olarak görürdü.

Burada bizi ilgilendiren nokta şudur: Acaba gerçekten Zehebi ve diğerlerinin söylediği gibi felsefe ile nübüvvet tebliği iki ayrı şey miydi? Bu soru yanında, İbn Sina'dan sonra felsefenin niçin kendi özel formunda varlığını devam ettirmediği sorusuna da cevap aramamız gerekir.

---

6 İbn Salah, *Fetava-yı İbn Salah*, s. 34.

7 Taşköprülüzade, *Miftah ve Misbah*, s. 26.

MEŞŞAÎLER'DEN SONRA FELSEFE

İbn Sina'dan sonra Doğuda felsefenin kendi özel formunda varlığını devam ettiremediği yolunda yaygın bir görüş vardır. Ebu'l-Berekât el-Bağdadi gibi parlak şahsiyetleri istisna edersek bu genel anlamında doğrudur. Şu var ki, İslâm dünyasında kendi özel formu sayılan Meşşaî felsefenin temel kavramları ve varsayımlarıyla tümden irfan ve düşünce hayatından çekildiğini söylemek mümkün değildir.

Bu, bir yönüyle İbn Rüşd'ten sonra Batı için de geçerlidir. Ancak İslâm'ın Doğu ve Batı yakalarında iki ayrı gelişme tezahür etmiştir. Batıda İbn Rüşd'ten sonra müslümanların siyasi ve askerî varlığı da uzun sürmemiş, İspanya'da yaklaşık üç milyon müslümanın kılıçtan geçirilmesiyle İber yarımadası hıristiyan dünyanın eline geçmiştir. Bu tarihin en trajik soykırımından sonra felsefe Avrupa'ya intikal edip "İbn Rüşdçülük" adı altında varlığını sürdürdü ve 17. yüzyıldan sonra Aydınlanma'ya elverişli düşünsel zemini hazırlamasının ardından tümüyle Bâtının yeni düşünce formları içinde eriyip yok oldu. Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın Batı İslâmı'nın felsefi mirasından çok şeyler aldığı bugün Batıda da genel kabul görmektedir.

Doğuda ise Meşşaî felsefenin karşılaştığı durum çok farklı gelişmelere yol açmıştı. Çalışmamız boyunca gördüğümüz gibi Doğuda Meşşaî felsefenin en büyük iki rakibi Sünnî Kelam ile Selefi akımlar olmuştur. Çatışmanın da bu iki farklı bakış açısını temsil eden kesimler arasında sürdüğünde kuşku yoktur. Ancak yine de Meşşaî felsefeye en ağır darbeyi İmam Gazalî indirmişti.

Gazalî'nin (ö. m. 1111) Meşşaîler'e indirdiği ağır darbeden sonra felsefenin başka faktörlerin de yardımıyla bir tür form değiştirip varlığını başka kavramsal modellerle kaynaşarak sürdürdüğü müşahede edilir. Bu gelişmede rol oynayan fikrî, siyasî ve dönemsel faktörleri şu birkaç ana noktada toplamak mümkündür:

1. Sünnî Kelam, Selefî direniş ve Gazalî karşısında belli bir gerileme içine giren felsefe, Şiilik içinde barınma imkânı arayarak İrfan felsefesiyle varlığını devam ettirme yolunu aradı. Bu gelişmede Şiiliğin siyasal muhalefet yönünde gösterdiği hareketliliğin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Miladi 10. yüzyıldan itibaren doktriner anlamda kendini tanımlayan ve temel varsayımlarını belirginleştirmeye başlayan Sünniliğin siyasal iktidarla girdiği ilişki, felsefenin Şii muhalefet kanadına itilmesine yol açtı.

Bu olayda Gazneli ve Selçuklu Türk kökenli hükümdarların da izlediği tutum önemli bir âmil olmuştur. Sözkonusu hükümdarlar, kimi zaman dönemsel siyasi mülahazalar, kimi zaman kavrayışları gereği Sünnî aşırı tutumların gelişmesine, hatta ortodoks bir dinî görüşün resmî düzeyde kabul edilmesine gayret göstermişlerdir. Bu tutum doğal olarak, felsefî düşünme tarzında anahtar rol oynayan akılcılığın gelişmesine hoşgörü ile bakamazdı.

Sözkonusu çekişmeli siyasî ortam, Şiiler'in de felsefeye karşı niçin hayırhah davrandıklarını yeterince açıklar. Ancak burada sözü edilen Şiilik'ten İsnaaşeriyye'den İsmaililiğe ve bazı Gulat akımlara uzanan geniş bir yelpazeyi anlamak gerekir. Şu bir gerçek ki, Oniki İmam Şiiliği, kullanışlı olmakla beraber felsefeden salt siyasal amaçlarla yararlanmaktan çok, epistemolojik düzeyde ve ilkeyi koruyarak faydalanmıştır. Nitekim Şii irfanı ile Meşşaî ve Sufî bakış açılarının temel parametrelerde örtüşmesi olayına ilk zamanlarda da rastlamak mümkündür. Siyasal iktidar mücadeleleri ve rekabet, Şiiliğin bu en yaygın ve otantik fırkasına yardım etmiş olsa dahi, İrfan felsefesi veya ilahi hikmet alanında Şia ile felsefe arasındaki örtüşme olayını sadece siyasî mülahazalara bağlamak yanlış olur ve bu bizim bilgilerimizi sınırlandırmaktan başka bir işe yaramaz.

Ancak Gulat veya İsmaililik için aynı şeyleri söylemek hayli güç görünmektedir. Sözkonusu fırkalar, süregelen propagandaları açısından felsefi retoriği kullanışlı bir malzeme olarak görmüş ve öyle kullanmayı yeğlemişlerdir. Bu durumun Sünnî iktidar merkezlerini felsefeye karşı daha katı bir tutuma ittiği dâhi söylenebilir. Nitekim Bâtınî akımların illegal faaliyetleri ve yeraltında çalışan örgütleri her deşifre edildiğinde, bunların salt felsefeden çok siyasal ve gündelik amaçlar peşinde oldukları görülmüştür. Muhtemelen İmam Gazalî'yi de felsefeye karşı oldukça radikal bir eleştiri yapmaya yönelten sebeplerden biri bu olabilir.

2. Olayın döneme özgü siyasal boyutunu aşan bir başka yönü var ve bu henüz yeterince araştırılmış değildir. Bu da, kavramsal yönü ve ifade

formuyla fazlasıyla Aristocu bir kimliğe bürünmüş Meşşaî felsefenin İslâm dünyasında ulaşabileceği doğal sınırlarına varıp kendi kendisini tüketmesidir. Gazalî'nin de yerinde işaret ettiği gibi, Aristoculuk geliştiği bu noktada duracaktı. İşte tam da bu sırada İşraki felsefe ve Tasavvuf yepyeni ve dikkat çekici bir performans göstererek toplumun düşünce hayatına dahil oldu.

Kuşkusuz ne İşrakilik, ne de Vahdet-i Vücud kuramı felsefeden uzak değildir. Her ikisi de felsefeyle içiçe sayılır. Eğer İşrakiliğe Felsefî-Tasavvuf demek mümkünse, Vahdet-i Vücudculuğa da Tasavvufî-Felsefe adını vermek mümkün görünmektedir.

Meşşaî felsefe, İşrakilik ve Muhyiddin İbn Arabî'nin kavramsallaştırdığı Vahdet-i Vücud doktrinine bakanlar, bu her üç sistem arasında şaşırtıcı benzerlikler bulabilirler. Sözgelimi varlık görüşü, sudur veya feyz teorisi, İlk Akıl ve ondan sonra sıralanan varlık hiyerarşisi ile insanın bireysel nefsi ve izlemesi gereken manevi ve ahlâki seyir konularında ortak yaklaşımlara dair tabiiyât ve ilahiyât konularını, bir başka form altında İşrakiler'in ve Sufiler'in kitaplarında izlemek mümkündür. Hatta bazı durumlarda biri diğerinin açılımı görünümündedir.

Bu durum bize şu fikri ilham ettirmektedir:

Meşşaîler her ne kadar Aristo-Yeni Eflatun geleneğine bağlı bir felsefe geliştirmişlerse de, son tahlilde savundukları Meşşaî formun altında kadim Doğu hikmetinden beslenmişlerdir. Farabî'nin hikmetin ana yurdu olarak Keldaniler'e yaptığı göndermeler dışında, İbn Sina için de varılabilecek son durak Doğu Hikmeti (el-Hikmetü'l-Meşrıkiyye)dir. Pisagor-Eflatun formunu öne çıkaran İşrakiler ile Sufiler'in benzer kaynaklarından beslenerek Meşşaîliği massetmeleri ve daha da geliştirip geniş bir irfan felsefesine ulaşmaları bu açılardan güç değildi. İşte bu karşılıklı örtüşme İrfan felsefesi, İlahi Hikmet veya Nübüvvet'in etkisindeki felsefe adı altında günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmış bereketli bir gelenektir.

Burada bizim üzerinde duracağımız nokta, kendi özel formunda Meşşaî felsefenin niçin belli bir tarihten sonra varlığını sürdüremediği sorusuna cevap aramak olacaktır.

Bu soruya cevap ararken asıl gözönünde bulundurmamız gereken husus doğrudan Meşşaîliğin kendisine dayandığı epistemolojik temel ya

da ona varılan kavramsal çerçevedir. Bunun yanında kimi politik çevrelerin veya mezhep ve fırka mensuplarının bazı felsefi normların arkasına gizlenerek, İslâm'ın temel inançlarına karşı yürüttükleri mücadelenin bunda belirli bir payı vardır. Şu var ki bizce bu, felsefenin suistimaline dayalı harici bir faktör olduğundan, bizim ilgi alanımız açısından şimdilik bu faktörün oynadığı rol ihmal edilebilir. Çünkü asıl felsefeyi derin bir sarsıntıya uğratan bu doğrudan veya dolaylı politik ve dönemsel faktör değil, fakat bizzat Meşşaî felsefenin Aristoculuk temelinde kendini tanımladığı kavramsal çerçevedir.

Her şeyden önce bilinmesi gereken husus şu ki, İslâm düşünce tarihinde "din-felsefe çatışması" şeklinde ortaya çıktığı varsayılan sorun, felsefeciler dışında yer alanların hikmetin kendisine veya hikmet temelinde türemiş ilimlere bütünüyle ve kökten karşı çıktıkları ve bu türden etkinlikleri İslâm dışı kabul ettikleri anlamına gelmez. Yine aynı çevreler akıl-vahy arasındaki ilişkiyi belirlemeğe çalışırlarken, aklın kendisine radikal eleştiriler yöneltmiyorlardı. Aksine sorun, Aristocu Meşşâîler'e karşı gerekli ve meşru tavrın belirlenmesinde toplanıyordu ki, bunun da bazı önemli nedenleri vardı:

a) Meşşaîler, vahy yoluyla gelen bilgilere eşdeğer bir bilgiye akıl yoluyla da ulaşılabileceğini öne sürerlerken, aklın sınırlarını fazlasıyla genişletiyor ve bu zaman zaman modern dönemlerde görülebilen rasyonel bir akıl tanımına düşme tehlikesine yol açıyordu. Burada daima karşı tarafta olanlar, "burhan" adı verilen düşünme yönteminin eğer bir yerde durdurulamayacak olursa aklı mutlaklaştırma tehlikesini davet edeceğini söylüyorlardı. Müslüman Meşşaîler'in böyle bir mutlaklaştırma niyetleri hiç olmadığı halde, yine de bu, aklı vahye bağlı insanî bir etkinlik olarak tanımlayanların haklı bir nedene dayandıklarını gösterir. Bunu en azından aklı "din-dışı" alana taşıyarak mutlaklaştıran Avrupa'nın Aydınlanma felsefesinin geçirdiği tarihsel tecrübeden anlayabiliyoruz.

Meşşaîler'i eleştirenlerin öne sürdükleri bir başka itiraz noktası da şuydu: Vahy yanında aklın da bizi doğru bilgilere ulaştıracağını öne süren Meşşaîler'in dayanak noktalarını teşkil eden akıl tanımları Yunan felsefe ikliminin bâriz etkilerini taşıyordu. Sünni Kelam çevreleri, felsefecilere eleştiriler yöneltirlerken, aklın kendisine değil, Yunan felsefesinde belirli

bir tanım kazanmış Grek aklına karşı çıkıyorlardı. Sözkonusu akıl tanımı İslâm'a yabancıydı ve muhtemelen Grekler'de yüceltilmiş bu akıl tanımından ödün vermek istemeyen Meşşaîler'in bu tutumuna bir tepki olarak Selefiler aklın kendisine karşı ikircikli davranma yolunu seçtiler. Ancak bu, genel Sünnî tutumun belirgin bir vasfı olmaktan uzak ve tepkisel bir nitelik taşıyarak günümüze kadar varlığını sürderen bir tutum olmuştur.

b) Aristocu Meşşaîlik doğrudan hikmet değil, fakat hikmetin bazı etki ve belirtilerini üzerinde taşıyan ve Yunanî karaktere bürünmüş salt bir felsefeydi. Buna rağmen Gazalî gibi bilginler, Meşşaîler'i eleştirirlerken felsefe ile filozofları özenle birbirlerinden ayırma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bütün argümanlarında Gazalî, felsefenin kendisini değil, filozofları eleştiri konusu yapmıştır.

Benzer bir dikkatin felsefe ve hikmet terimleri konularında da korunduğuna şahid olmak mümkün. Zaman zaman hikmet ve Şeriat adı altında iki ayrı kategorik bilgilenme ve düşünme biçimi karşı karşıya gelmiş olsa dahi, Şeriat tarafında olanların hikmetin kendisine karşı bir tutum içine girdikleri öne sürülemez. Eğer bazı durumlarda "hikmet" kavramı korunarak eleştirilmişse bile, bundan kastedilen doğrudan ve yalın halinde hikmet değil, fakat filozofların iddia ve argümanlarının toplamına verilen kategorik isimdir. Yoksa Kur'ân ve Sünnet kaynaklarında çokça övülen ve tavsiye edilen hikmet'in kendisine karşı eleştirel bir tutum içine girilmesi zaten düşünülemezdi. Bu anlamda Şeriat ile hikmet arasında bir çatışmanın varolabileceğini düşünmek imkânsızdır; çünkü hikmeti de Şeriati de öğreten ve bir peygambere indiren Allah'tır. Dolayısıyla her ikisi bir ve aynı kaynaktan neşet etmişlerdir. Bu konuda Selefiler'den Sufiler'e İşrakiler'den Kelamcılar'a, hatta Haşeviyeciler'e kadar hemen hemen herkes söz birliği içindedir.

İslâm tarihinde tartışmaya konu olan sorun, çok başka bir şeydi ve Meşşaîler'in dışında kalan İslâm bilginleri ve onların yer aldıkları fırkalar, Aristoculuğun hikmetten uzak ve tamamiyle Grekler'e özgü bir düşünce olduğu görüşünde birleşiyorlardı. Nitekim Suhreverdi gibi bir İşraki filozof bile, Aristoculuğun hikmete son veren gayr-ı meşru bir düşünme şekli olduğuna kâildi ve bu düşüncelerini açıklıkla dile getirmekten çekinmiyordu.

c) Meşşaî karşıtı müslüman fırka ve akımları Aristoculuğa karşıt bir

tutum içine girmeğe iten bir başka neden de, Aristo'nun felsefesinde âlemin yaratılışı ve ilahi bilgi gibi düşüncelerin açıkça İslâm inançlarıyla çatışma halinde olmasıydı. Bunlara ek olarak Aristo, Nübüvvet (peygamberlik kurumu) ve ahiret gibi kavramlardan da habersiz görünüyordu.

VARLIK VE VARLIĞA İLİŞKİN ALLAH'IN BİLGİSİ

Aristo'nun felsefe sisteminde Allah'ın yaratma (halk), irade, varlığa müdahale ederek onu yönetme (tedbir) ve cüzlere ilişkin bilgisi olduğu yolunda İslâm inancında belirgin olarak savunulan inançlara karşılık bulmak hemen hemen imkânsız bir şeydi. Aristo, Allah'ı akıl, akleden ve akledilen varlık olarak tanımlıyordu. Ona göre en üstün (kâmil) bilgi, Tanrı'nın kendi zatına ilişkin olan bilgi olmalıydı. Tanrı da kendi zatından başkasını akledemez ve bilemezdi. Tanrı'nın aklı zatı ile zatından ve zatı içindir. Mantık, en üstün bilginin bizim içinde yaşadığımız evrenin bilgisi olduğu fikrini kabul edemez. İlahı eksik bir idrakten tenzih etmelidir. Üstün ilahi idrak ise ancak varlık bilgisidir. İlahın zatından, kendi varlığından başka üstün ve kâmil varlık olamayacağına göre, Tanrı'nın bilgisi yalnız kendi zatına ilişkin bir bilgi olmalıydı.[8]

Kendi kavramsal bütünlüğü içinde tutarlı görünse de, Aristo'nun bu Tanrı ve O'nun bilgisinin niteliği ve sınırlarına ilişkin görüşünü genel İslâm inançlarıyla bağdaştırmak oldukça güç, hatta imkânsızdı. Nitekim Meşşaîler'e yöneltilen ilk haklı itirazlar arasında bu nokta önemli bir yer tutacaktı. İbn Hazm'ın deyimiyle Allah'ı bu şekilde sınırlı bir tanıma yerleştirmek, İslâm inancını kökünden sarsacaktı. Çünkü Allah'ın yarattıkları arasında yalnızca büyük (ve küllî) şeylerin O'nu ilgilendirdiğini düşünmek mümkün değildir. Allah'ı büyük şeyler yanında küçük (cüz'î) şeyler de ilgilendirir ve bu küçücük şeylerin ayrıntılı bilgisi de O'nun kapsamlı bilgisinin sınırları dahilindedir. Varlık âleminde cereyan eden her şey Allah'ın hem kudreti hem de bilgisinin içindedir. O'nun görmediği, bilmediği ve kudretinin yetmediği hiçbir şey tasavvur edilemez.[9]

8 İ. Abdulhamid, A.g.e., s. 44.
9 İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 158.

Doğal olarak İslâm bilginleri ve kelamcıların "teolojik" düzeyde serdettikleri bu haklı itiraz noktalarına başka noktalar da eklenebilirdi. Sözgelimi şu sorulara tatminkâr cevaplar bulunabilir miydi?

1. Allah'ın bilgisi külli ise, bu durumda cüz'ilerin kapsamında kalan insanların ve onların sosyal hayatında merkezî bir önem taşıyan adaletin anlamı nedir? İnsanlar arası ilişkilerin külliler'in bilgisine göre düzenlenmesini sağlayacak merci nedir? Burada Grek din ve Tanrı telakkilerinden kaynaklanan bir zorluk vardır. Sözkonusu telakkiye göre Tanrı bireyin şahsi ve sosyal hayatına müdahil değildir. En iyi tanımında Aristo'da Tanrı, evreni zamanda bir kere harekete geçirmiş ve onu kendi yasalarına göre işleyen doğal, aynı zamanda determinist bir sürece terketmiştir.

İslâm'ın varlık ve âlem tasavvuruna göre ise Allah, sadece varlığı yaratmakla kalmamış, onu düzenlemiş ve her an kudret ve iradesi altında müdahaleye açık tutmuştur. Üstelik yaratılışın zamanda bir kere başladığına ve bundan sonra salt (ve mekanik) yasalarla sürdüğüne dair elimizde teorik birtakım varsayımlar dışında kanıtlar yoktur. İlerde Newton'un mekanik evren görüşüne uygun bir zemin hazırlayacak olan Aristo'nun bu varlık tasarımı, sadece kozmolojiye ilişkin olmakla sınırlı kalmıyor, genelde ahlâki ve sosyal sonuçlara da yol açıyordu.

Şöyle ki, eğer kozmik düzenin belirlenmesinde Tanrı'nın bir müdahalesi yok idiyse, aynı ilahi müdahale sosyal ve ahlâki hayatta da düşünülemezdi. Bu durumda kendi kendine işleyen birtakım zorunlu yasaların toplumsal hayattaki karşılığı ne olacaktı? Veya bir başka ifade ile, eğer Tanrı kozmik düzeni işleten yasaları kendisi koymamışsa, sosyal hayatı düzenleyecek yasalar da koyamazdı. Peki bu durumda bir şeriat (ilahi hukuk) mecmuasıyla gelen peygamberlerin hakiki fonksiyonları nedir?

Bir başka açıdan, varlık âleminde küçük şeylerden, ayrıntı düzeyinde tezahür eden değişkenlerden haberdar olmayan Tanrı, insanın ve toplumun bu düzeydeki gelişmelerinden, ihtiyaç ve sorunlarından, fıtratlarına uygun talep ve beklentilerinden de haberdar olamazdı. Eğer durum böyle idiyse, şeriat getiren peygamberlerin insan hayatında tatbik edilmek üzere tebliğ ettikleri emir ve nehylerin, kısaca vahylerin de ilahi bir temeli düşünülemezdi.

Oysa İslâm inancına göre Allah sadece bilgi sahibi ve haberi olan bir Tanrı değil, aynı zamanda her şeyin bilgisine muttali ve herşeyden hakkıyla haberdardır. O, sadece küçük (cüz'î) şeyleri değil, sinelerin gizlediği şeyleri de bilir. Yarattığı kainattan ve insandan haberdar olmayan ve sadece kendisini bilip, aklı ancak kendisiyle sınırlı olan bir Tanrı tasavvurunu kuşkusuz müslüman dünya kabul edemezdi.

2. Bir başka yönden Allah'ın külli (tümel)leri bilmesi varsayımı insan ile Allah arasındaki doğrudan veya dolaylı ilişkileri imkânsız kılar. Bu ister peygambere indirilen vahy, ister kulun kalbine ilkâ olunan ilham ve ister insanın içten Allah'a yönelmesi ve O'ndan birşeyler istemesi anlamında dua olsun, her üç durumda söz konusu varsayım insan ile Allah arasındaki ilişkiyi kökünden yıkacaktır. Çünkü sadece kendini bilen bir Tanrı'nın kendisi dışındakilere ilgi duyması beklenemez. Bu durumda Allah'ın peygamberler aracılığıyla insana seslenmesi veya kendisinden yardım ve destek bekleyen kuluna icabet etmesinin mâkul bir nedeni yoktu. Dinler ise bu temel üzerinde yükselirler ve insanın Allah'a yönelmesinin doğru yollarını gösterirler.

Bu ilahi iradeyi de sınırlayan tartışmalı bir görüştür. Çünkü bilgisi kendisiyle sınırlı bir Tanrı'nın evrensel ve tümel iradesi de olamaz. Bilgi ile irade arasında doğrudan bir ilişki var ve bilgisinin dahilinde olmayan alanların iradeye konu olması beklenemez. Ama böyle bir Tanrı tasavvuru kabul edilebilir mi? Zira bilinci kendinden ibaret olan bir Tanrı'nın idrak ve idare gücü de olamaz.

3. Külli ve cüz'î bilgi kavramları insanlar için kullanıldığında açıklayıcı bir kavramdır. Çünkü deneysel olarak insan gücünün sınırlı olduğunu biliyoruz. Ne var ki aynı kavramların Allah için kullanılması durumunda büyük bir belirsizlik ortaya çıkar. Sözgelimi, Allah sözkonusu olduğunda külli ve cüz'î'ler iki alan arasındaki sınır nasıl belirlenecek? Külliler nerede biter, cüz'î nerede başlar? Cüz'î'nin yerine külli'nin ikâme edilmesi veya aksini farzetme yanlışlığına bizi düşmekten ne koruyacak?

Bu, ve benzeri soruların ortaya çıkardığı güçlük Meşşâîler tarafından giderilemedi ve ortaya çıkan sorunlara tatminkâr cevaplar bulunamadı. Her ne kadar İbn Rüşd, Allah'ın küllileri bilmesi onun cüz'îleri bilemeyeceği

anlamına gelmediğini, belki O'nun bilişinin bizimkinden farklı bir biliş olduğunu ve Meşşaî filozofların da zaten bunu kasdettiğini anlatmaya çalıştıysa da, onun bu yöndeki savunmaları tartışmaları sona erdirmeye yetmedi.

Aslında Aristo'nun Tanrı, akıl ve bilgi kavramlarından hareketle felsefi sistemlerini kuran Meşşaîler tamamen bu zorluğun farkında olduklarından, Aristoculuk yanında Yeni-Eflatunculuğa eklenen ve kaynağını Yeni Eflatunculuk'tan alan İlk Akıl, Nefs (on akıl, dokuz felek vs.) türünden teoriler de, bu sefer Allah ile varlık mertebeleri arasında çeşitli aracıların konulmasını gerektiriyordu.

Bu kurama göre gök kürelerinin ruhu ya da feleklerin nefsleri tikelleri biliyor ve onlara etki ediyordu. Bu bir bakıma tümellerde biten Allah'ın bilgisinin söz konusu aracılar vasıtasıyla varlığa yayılmasını mümkün kılan bir teoriydi. Ancak burada da önemli bir zorluk çıkıyor ve Allah'a ait olması gereken bir kudret ve iradeye başka aracılar ortak ediliyordu. Bu aracıların niteliği, birbirleriyle ve Allah ile ilişkileri kuşkusuz tanımlanmıştı; ama yine de bütün bu tanımlar ve açıklamalar tatminkâr olmaktan uzaktı. En azından Allah ile insan arasına yerleştirilen bu aracılara Kur'ân'dan hareketle karşılık olabilecek referanslar bulmak çok güçtü ve zaten Kelamcılar ve Selefiler bunu yüksek sesle dile getiriyorlardı.

Platonculuk'tan kaynaklanan ve Allah'ın dünyada kendileri aracılığıyla iş gördüğü ve yaratıklarıyla ilişki kurduğu ikinci dereceden bir tanrılar hiyerarşisinin varlığı müslümanlar yanında hıristiyanlar tarafından da reddedilmiş, bir tür putperestlik kabul edilmiştir.[10]

Şu var ki müslüman Meşşaîler, kuramın bu sakıncalı yönlerini törpülemek için büyük gayretler gösterdiler. Nasiruddin Tusi, Tasavvurât adlı risalesinde "Bana göre" der, "varlığın kaynağı birdir, yani yüce Allah'ın iradesidir, buna da kelime denilir. Yaratıcı iradenin doğrudan ve hiçbir aracı olmaksızın varlığa getirdiği ilk yaratık ilk (Akıl)dır. Öteki (bütün) yaratıklar, Allah'ın iradesiyle farklı aracılar var olmuşlardır. Böylece Nefs, Akıl ve Heyüla, tabiat ve maddede (nefs) vasıtasıyla varlığa gelmiştir."[11]

10 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 6.
11 S. Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 320.

Daha önce gördüğümüz gibi Aristo'ya göre evren ezeliydi ve Tanrı sadece onu harekete geçirmişti. Müslüman Meşşaîler bu evren görüşünün İslâm inancı açısından doğurduğu zorlukların farkında olduklarından İskenderiye'de neşv-ü nema bulmuş Yeni Eflatunculuğun varlıkla ilgili görüşlerinin yardımına başvurdular. Bu bağlamda "feyz" ve "sudur" kavramlarının oldukça kullanışlı bir teorinin inşa edilmesinde önemli fonksiyonlar gördüklerinde kuşku yok. Sözkonusu yeni teoride Aristo, Yeni Eflatunculuk ve İslâm arasında bir sentez kurulmuştu.

Ancak bu teori de birçok soruyu cevapsız bırakmaya devam ediyordu. Şöyle ki:

a. Eğer gerçekten sudur teorisinin öne sürdüğü gibi evren veya bütün bir varlık Vacibü'l-Vücud olan Allah'tan ve zorunlu olarak sudur veya füyuz etmişse, bu taşma olayında Allah'ın iradesinin olmaması gerekirdi. Eğer varlık Allah'ın iradesi dışında bir tür taşma veya fışkırma sonucunda vücud bulmuşsa Allah'ın varlık üzerinde herhangi bir etki, müdahale ve tasarrufta bulunmasının mantıksal bir temeli yoktur. Bu, varlık içinde eylemde bulunan insan ve onun kendi seçimi sonucunda yapıp ettikleri bakımından da doğrudur. Bu durumda iyi davranışa ödül, kötü davranışa ceza, doğru yola yöneltme, hidayet ve azap verme gibi ahlâki ve hukuki normların ilahi (ve dolayısıyla dini) temeli de olamazdı.

b. Tanrı'dan zorunlu olarak sudur etmiş varlıkta herşeyin tanrısal nitelikte ve kimlikte olması mantıksal bir zorunluluktur. Bu temel ontolojik bir kuraldır. Peki bu durumda kötülük, adaletsizlik, zulüm, günah, sömürü, şer ve yalan da tanrısal bir kökene dayanmalı değil miydi? Ancak peygamberlere gelen vahylerin tümünde bütün bunlar yerilmiş, her suç ve günaha çeşitli cezalar takdir edilmiştir.

Yok eğer sözkonusu kötülüklerin kaynağı insan ise, tabiattaki nesnelerin birbirlerine dönüşmesi ile oluşan ve son tahlilde tabiatın bir parçası olan insan bütün bu kötülükleri nasıl yapabilir?

c. Sudur teorisi katı veya yumuşatılmış bir determinizmi öngörmek durumundadır. Çünkü mantıksal olarak sudurla birlikte, herşey mekanik ve zorunlu olarak bir sebep-sonuç ilişkisi içinde kendini gerçekleştirir ve böylelikle sonsuza doğru akıp gider. Sebep-sonuç zorunlu ise, varlık ne

zaman ve hangi durumda sona erecek, Kur'ân'ın haber verdiği kıyamet nasıl kopacak, dağlar nasıl pamuk gibi savrulacak?

Varlığın bir sudurla taşması, kaynağında kendisine kodlanmış yasalara uygun bir süreç içinde devam etmesi olduğuna göre, Allah'ın tarihe müdahalesi, herşeyin ve bu arada insanın O'nun yardım, lütuf, ihsan ve inayetine muhtaç olmasının da anlamı yoktu.

Gazalî'nin Meşşaîler'in kozmolojilerine yöneltti̇ği itiraz tutarlı bir gerekçeye dayanıyordu. Gazalî'ye göre, hem sudur teorisini kabul etmek hem de Allah'ın geçmiş, şimdiki zamanda ve gelecekte olan herşeyi bildiğini düşünmek mümkün değildir. Açıktır ki, sudur olayında irade değil, zorunluluk vardır; güneş ışığının güneşten sudur etmesi gibi, eğer varlık Allah'tan sudur etmişse bunda Allah'ın dahli olmaması gerekir. Bu durumda kendisinden sâdır olmuş şeyleri bilmesi de düşünülemez. Gazalî, bu noktada insanı Allah'tan daha üstün kılan teorileriyle Meşşaîler'in büyük bir yanılgı içinde olduklarını söyler. Çünkü insan hem kendi zatını hem de dışındakilerini bilen bir varlık iken, sudur teorisiyle Allah sadece tümelleri bilir, tikelleri bilemez.[12]

Eş'ariler ve Gazalî ile Meşşaîler arasında süren tartışma, özünde varlığın determine mi edildiği yoksa her an ilahi müdahaleye açık mı olduğu yolunda ciddi bir konu etrafında dönüyordu ki, adına nedensellik (illiyet) denen bu konu sonraları Avrupalı filozofları da yakından meşgul edecekti. Meşşaîler'e göre varlığın yasaları sebep-sonuç ilişkisine dayanıyordu; Eş'arîler ise varlık dünyasında gözlediğimiz ve determine edilmiş şeklinde algıladığımız şeylerin birer alışkanlık ve hatta yanılsamadan kaynaklanan bir algı olduğunu söylüyorlardı.

Öyle anlaşılıyor ki zaman Eş'arî kelamcılarını doğrulamaktadır.

ÖLÜMDEN SONRA DİRİLİŞ VE AHİRET

Hem Grekler'de hem Aristo'nun felsefesinde ahiret inancına rastlanmaz. Belirli bir süre dünya hayatı yaşayan insanın ölümden sonra bireysel ruhunun ne olduğu konusu da son derece mübhemdir. Allah'ın birliği (tevhid), peygamberlik (risalet) ve ölümden sonra diriliş (ahiret) inancına dayalı İslâmî öğreti ise bu konuda açık seçik düşüncelere sahiptir.

---

12 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.114-115.

Kuşkusuz müslüman filozoflar da bu inanç esaslarını teyid ediyor ve savunuyorlardı. Ancak Aristo felsefesinin dayanağını teşkil eden kavramsal çerçeve ile sözkonusu İslâmî öğreti arasında bir uyum kurmak son derece güç bir işti. Nitekim Meşşaîler'i sıkı bir eleştiriden geçiren Gazalî, onları ölümden sonraki hayata ilişkin düşünceleri dolayısıyla tekfir etmiş, İslâm dairesinin dışına atmıştı.

Doğal olarak Gazalî'nin bu noktadan hareketle filozofları tekfir etme hakkına sahip olup olmadığı sorulabilir. Çünkü filozoflar ne ölümden sonraki dirilişi, ne de ebedî sürecek ahiret hayatını inkâr ediyorlardı. Onlar da kişinin dünya hayatında sahip olacağı tutuma göre, ahirette ödül veya ceza ile karşılaşacağını söylüyorlardı. Şu var ki, kendi kavramsal modelleriyle tutarlı bir uyum içinde ahirette gerçekleşecek olan dirilişin fiziksel ve maddi değil, ruhî ve niteliksel olacağını öne sürüyorlardı. Bu iddiaların hangi felsefi varsayımların zorunlu bir sonucu olduğu konusu bir yana, asıl önemli olan bu görüşün İslâmî öğretinin genel ve ana ilkeleri karşısındaki durumu ile bunun ahlâki ve sosyal hayatta doğuracağı sonuçlardı. Kuşkusuz Eş'arî kelamcıları, Gazalî ve Selefiler bu konu üzerinde önemle dururlarken, işaret ettiğimiz bu boyutun tamamen farkındaydılar. Bundan dolayı sorunun saf felsefe yanında başka önemli boyutları da vardı ve bu daima gözönünde tutulan bir husustu.

Gazalî, oldukça yerinde ve tutarlı bir önermeden hareketle, eğer dünya hayatında, şu içinde yaşadığımız fizik evrenin objeler dünyasında bedene birtakım vecibeler ve görevler yüklenmişse, zorunlu olarak aynı bedene birtakım haklar, ödüller ve cezaların da tanınmış olması gerekir, diyordu. Bu şu anlama geliyordu: Eğer insana bazı bedenî zevkler ve lezzetler yasaklanmışsa (sözgelimi gayr-ı meşru cinsel ilişki, faiz, içki, haram yiyecekler vs.) ahirette aynı bedene karşılık olacak ödül ve nimetlerin tanınması gerekir. Dünya hayatında hiç zina etmemiş bir insanın cennette huri talep etmesinden daha doğal ne olabilir? İffetini ve namusunu koruyan bir kadına da cennette temiz bir eşin verilmesi niçin garip veya imkânsız olsun? Bedeni ve maddi göreve karşılık yine aynı cinsten bedeni ve maddi zevk ve ödül.

Tehafüt adlı kitabında Gazalî, ölümden sonraki dirilişle birlikte nefs'in bedene döndürülebileceği varsayımını yabana atmaz. Burada sözkonusu

olan bedenin niteliği veya ne olacağı önemli değildir; bu ilk bedenin maddesinden olabileceği gibi bir başka şeyin maddesinden de olabilir. Çünkü burada bedenden çok, beden aracılığıyla arzu eden nefis önemlidir.

Mantıksal nitelikteki bu itiraza Meşşaîler cevap vermekte güçlük çekmediler. Ne var ki, ahlâki açıdan doğan sorun yine ortada kaldı. Çünkü, eğer ahirette diriliş (haşr) fiziksel ve bedensel değil de, tamamen ruhsal olacaksa, insanları dünya hayatında her şeyi mübah görmekten ne alıkoyabilirdi? Açıktır ki, lezzetlerin ruh ve nefse ilişkin boyutları kadar bedene ilişkin boyutları da önemlidir. Aynı şey yasaklar ve çiğnenmeleri halinde öngörülen cezalar için de sözkonusudur. Dünya hayatında her ne yaparsa yapsın, maddi ve bedenî olana verilecek karşılığın ahirette salt ruhsal veya manevî nitelikte takdir edilmesi, kişiyi umursamazlığa, toplumsal sorumluluk ve hukuk karşısında gevşekliğe, boşvermişliğe itebilir.

Bundan daha önemlisi, dinî söylemin kendi içinde düşeceği çelişkili ve tutarsız durumdur. Çünkü dünya hayatının maddiliğine karşılık, Kur'ân'da öngörülen maddi cezalar, ahirete ilişkin yapılan tasvirler, cehennem ve cennete ilişkin verilen bilgiler bizzat kutsal ifadenin ikili ve maddî gerçekliğe tekabül etmeyen bir karaktere sahip olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bir bakıma bu, bir çocuğu aslı astarı olmayan birtakım vaadlerle kandırmak ya da peri, gulyabani vb. hayali varlıklarla korkutmaya benzer. Oysa Kur'ân'da yer alan her söz haktır ve bir gerçekliğe göndermedir. Açıkça ve defaatle belirtildiği gibi, Allah neyi vaadetmişse o gerçekleşecek ve her amel kendi somut karşılığını bulacaktır.

Risalet-Nübüvvet

İslâm inancının üzerinde inşa edildiği üçüncü temel Risalet veya Nübüvvet'tir. Kur'ân bakış açısından Allah, tarih boyunca insanoğluna kendilerine vahy gönderdiği peygamberler aracılığıyla seslenmiş ve muradının ne olduğunu anlatmıştır. Risalet göreviyle gelen bütün peygamberlerin nihaî çabasının anlamı insana aldıkları vahyi tebliğ etmek ve doğru yolu göstermektir. Bu, İslâm inancının temelini teşkil eden ana bir ilkedir. Eğer bir kişi Allah tarafından seçilmiş peygamberlere inanmıyorsa, ona müslüman denemez.

Risalet görevini yerine getiren peygamber mâsumdur; her türlü günah ve çirkinliklerden korunmuştur. Aynı şahsiyetin fıtraten temiz ve peygamberlikten önce de doğru yolda olması gerekir. Ahlâkî yönden kusurlu bir insanın sonradan peygamber seçildiği vâki değildir. Hele hayatının bir dönemini küfür ve ahlâki erdemlere karşı isyan içinde geçiren birinin peygamber olması asla düşünülemez. Bu görüşe Hariciler'den Fudayliye fırkası muhalefet etmiş ve Allah'ın, kâfir olacağını bildiği kimseleri peygamber gönderebileceğini ileri sürmüştür. Haşevîler'den bazıları da peygamberlerin peygamber olmadan önce kâfir olabileceğini iddia etmişlerdir.[13]

Peygamber, filozof gibi Hakikat'in Bilgisi'ne kendi özel çabasıyla ulaşmaz; Allah onu seçer, vahy gönderir ve risaletle görevlendirir. Şu var ki peygamber olmadan önce de daima erdem üzerinde yaşar ve Hakikat'in arayıcısı olur. Burada şu soru önemlidir:

Acaba vahy almadan önce bir insan, kendi kişisel çabasıyla Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşabilir mi? Mevdudî gibi bilginler, Meşşaîler'e paralel görüşler öne sürüp bunun mümkün olduğunu öne sürmektedirler. Pek de güçlü argümanlara dayanmayan bu görüşe Hud sûresinin 17. âyeti dayanak gösterilmektedir. Mevdudi'ye göre, bu âyet kendi anlam akışı içinde, Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'ın Kur'ân vahyedilmeden önce tabii olguları gözlemleyip tefekkür etmek suretiyle tıpkı Hz. İbrahim gibi ilim elde ettiği ve "gayb"e bu suretle inandığını açıklıkla ifade etmiş oluyor.[14]

Bu görüşü kabul etmemiz için elimizde çok daha ikna edici delillerin olması gerekir. Elimizde ise bunun aksini gösteren deliller var. Nitekim Kur'ân'da belirtildiği gibi, peygamberlikten önce Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'e "Kitap nedir, iman nedir bilmezdin" (Şûra, 42/52) denilmektedir. İslâm, Kur'ân, iman vb. hakikatleri peygambere bildiren ve öğreten vahydir ve eğer aksi olsaydı bir peygamber ile bir filozof arasındaki fark ortadan kalkmış olacaktı. Nihayet İslâm bilginleri ile Meşşaîler arasında süren tartışmanın bir sebebi de buydu.

Felsefenin İslâm dünyasına girişiyle bu konuda da önemli sorunlar başgöstermekte gecikmedi. Eski Grekler'de ve Aristo'nun tanımladığı şek-

---

13 Fahruddin er-Razi, *el Muhassal*, s. 223.
14 Ebu'l-A'la Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'ân*, II, 359.

liyle tercüme edilen felsefede İslâm'ın önemle üzerinde durduğu Risalet'in herhangi bir karşılığı yoktu. Ta başından beri öne sürülen bir varsayıma göre, insan hem Hakikat'in Bilgisi'ni hem de mutluluğu kendi çabasıyla kazanabilirdi. İlahi muradın içkin olduğu evrensel ilke en iyi, en doğru olanla aynı şeydi. Bu anlamda Tanrı en iyi ilkedir. Eflatun buna idelerin idesi bağlamında en üstün erdem adını veriyordu. Bu en üstün erdem veya varlığın ahlâki yüksek ilkesine insan herhangi bir yol gösterici olmaksızın varabilirdi ve zaten felsefenin yöneldiği nihai amaç da bir bakıma bunda somutlaşıyordu.

Önce çalışmamız boyunca gördüğümüz gibi, insanın bir peygamberin tebliği ve yol göstericiliği olmaksızın Hakikat'in Bilgisi'ne ulaşıp ulaşamıyacağı konusu tartışmaya yol açtı. Meşşâîler ne vahyi inkâr ediyorlardı ne de Hakikat'i. Onlara göre Hakikat vardı, bizden bağımsızdı ve tekti. Peygamberin vahy aracılığıyla bize tebliğ ettiği bilginin amacı bizi bu tek olan Hakikat'e yöneltmekti. Felsefenin de amacı buydu ve tarih boyunca büyük bilgeler ve filozoflar daima bu arayışı sürdüren seçkin kimselerdi. Onlara karşı olanlardan farklı olarak, peygamber tebliğiyle karşılaşmayan, fakat doğru bir yöntem izleyip doğru araçlarla bu arayışa katılan bilgeler de bu Hakikat'e ulaşabilirler ve kadimlerden çok sayıda kişi buna ulaşmıştı da.

Peygamber'e vahy getiren Cebrail (aleyhisselâm) ile filozofun kendisiyle temas haline geçtiği Faal Akıl (el-Aklu'l-Faal) mahiyetçe aynı şeydi. Şu var ki Kur'ân'ın bazı âyetlerinden hareketle filozofların iddiasına karşı çıkanlar, peygamberlerin özel seçilmiş kişiler olduklarını, Allah'ın peygamberler dışında kalan bazı kimselere vahy gönderdiğini (Hz. Meryem, Hz. Musa'nın annesi vs.) ancak bunların peygamber olmadıklarını söylüyorlardı. Risalet veya Nübüvvet anlamında gelen vahy peygambere özgüdür ve kim peygamber olmadığı halde vahy aldığını iddia ediyorsa, o kişi ancak yalan söylemektedir. Bu argümana filozofların itirazı yoktu. Şu var ki, aşağıdan yukarıya ve burhan yoluyla Hakikat'in Bilgisi'ne ulaştığı öne sürülen bilgelerin sahip olduğu bilginin mahiyeti ve değeri neydi sorusu cevapsız kalıyordu. Bu vahy miydi, peygamber'in aldığı vahyle eş değer sayılabilir miydi? Öyle anlaşılıyor ki, filozoflar Faal Akıl'la temas sonucunda elde edilen bilginin türüne salt vahy demeseler bile, vahy ile eşdeğer görme eğilimini taşıyorlardı.

Kuşkusuz insan çeşitli yol ve yöntemler izleyerek doğru bilgilere varabilir. Bu bilgiler Hakikat değeri taşır veya Hakikat'in Bilgisi'yle örtüşebilir. Sufilerin kalb ve keşf yolu, İşrakiler'in iç aydınlanma yöntemi ya da Meşşaîler'in akıl-burhan bilgileri bu kategoride ele alınabilir. Fakat sözkonusu bilgilerin Hakikat değerini anlamanın, test etmenin kriterleri ne olacaktı? Felsefe tarihinden, bilge seviyesinde telakki edilen çok sayıda filozofun birbirleriyle sürekli çatışma içinde olduklarını görüyoruz. Pisagor ile Parmenides'in, Heraklit ile Sokrat'ın, Eflatun ile Aristo'nun birebir tekabül eden düşüncelere sahip oldukları söylenemez. Dinlerin tarihinde ise her biri birer kilometre taşı olan peygamberler arasında herhangi bir görüş ayrılığına rastlamak mümkün değildir. Her bir peygamber kendisinden önce gelen peygamberi doğrulamakla işe başlar. Ardından dine dışarıdan karışan yabancı unsurları ayıklar, yani öğretiyi saf kaynağına ircâ eder ve son olarak tamamlar. Peygamberlerin getirdiği şeriatler, öngördükleri hukuk sistemleri farklı olabilir; bir şeriatte haram olan şey bir sonrakinde helal kılınabilir. Ancak din özünde birdir, temel ilkeleri düzeyinde değişmez, bozulmaz.[15]

Yine her peygamber kendisinden sonra gelecek peygambere işaret eder, onu müjdeler. Bu Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'e kadar hep böyle olmuştur ve Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) Resul ve Nebi anlamında peygamberler zincirinin son halkasıdır yani (Hatemü'n-Nebiyyin)dir (Ahzab: 40).[16]

---

15 Şah Veliyullah Dehlevi, *Huccetullahi'l-Baliğa*, I, 86, 117-129.

16 İslâm bakış açısından Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in Nübüvvet geleneğinde özel bir konumu var. Öncelikle şu bilinmeli ki "Peygamberler arasında nübüvvet dereceleri dışında üstünlük yoktur." (Daremi, Cihad, 19) Ancak Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) son peygamber olması yanında (Ahzab, 40), bütün insanlara peygamber olarak gönderilmiştir (Sebe', 28; Enbiya, 107). Zikrettiğimiz âyetler dışında şu hadislere de işaret etmeliyiz: "Benden sonra peygamber yoktur." (Buhari, Megazi, 78). "Son peygamberden sonra peygamber gönderilmeyecektir." (Darimi, Mukaddime, 39). "Ben son peygamberim" (Buhari, Menakib, 18; Ebu Davud, Fiten, 1; Tirmizi, Kıyamet, 10). "(Benden önce) Her peygamber yalnızca kendi kavmine peygamber olarak gönderiliyordu." (Müslim, Mesacid, 3). "Bana diğer peygamberleer verilmeyen beş şey verildi. Bunlardan biri, benden önce her peygamber sadece kendi kavmine gönderiliyor iken, ben bütün insanlara peygamber olarak gönderildim." (Buhari, Salat, 56); Ayrıca bkz. Şah Veliyullah Dehlevi, Age., I, 84; II, 86.

Şu halde, bizler filozofların burhan yoluyla Hakikat'e ulaşabileceklerini kabul etsek bile, bu Hakikat'in filozofun kişiliğiyle sınırlı bir Hakikat olacağını ve son Peygamber'in tebliğiyle test etme durumunda olduğumuzu düşünebiliriz; buna hakkımız var. Nihayetinde filozoflar hikmet ehliyse, Peygamber'e de "kitap ve nübüvvet" yanında "hikmet" de verilmiş ve öğretilmiştir. (En'âm, 89; Cum'a, 2).

Bu başka açılardan da önemlidir. Çünkü bilgelik veya hakiki felsefe ile hiç ilgisi olmayan birtakım şarlatanlar çıkıp görüşlerini peygamber tebliğiyle test etme gereğini reddederek doğru bilgilere sahip olduklarını öne sürebilir ve insanları saptırabilirler. Sözgelimi Birûnî'nin bahsettiği Ahmed İbn Tayyib es-Serahsi bunlardan biridir. Biruni̇̂, bazı kurnaz kişilerin erdiklerini öne sürdüklerini, kimi zaman peygamberin getirdiklerini şeyleri kabul eder gibi göründüklerini söyler ve Ahmed İbn Tayyib'i bu şarlatanlara örnek gösterir.

Filozofların epistemolojinin kadim sorunlarıyla ilgili öne sürdükleri iddialar, vahy temelinde peygamber tarafından tebliğ edilen bilginin doğruluğuna gölge düşürür nitelikteydi. Sözgelimi doğru bilgi Faal Akıl ile temasa geçen bireysel aklın bir ürünü ise, aynı bireysel akıl her türlü bilgiyi kendi araçlarıyla test etme hakkını kendinde bulabilirdi. Oysa vahy temelinde gelen bilgi ile bireysel akıl bilgisi arasında her zaman örtüşme sağlanamaz. Bu durumda hangisinin doğru olduğuna karar verme konusu problem olmakta devam edecekti.

Vahy'in verdiği bilgiler arasında öyle unsurlar vardır ki, bireysel aklın hemen ve bir anda kabul etmesi güçtür. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi veya yüzlerce yıl uykuda kalan Ehl-i Kehf buna örnek verilebilir. Her ne kadar filozoflar, akıl ile vahy'in temelde birbirleriyle çatışmayacaklarını ve çatışır gibi göründüğü durumlarda lafzın tevili ile bu güçlüğün altından kalkılabileceğini öne sürmüşlerse de, çoğu zaman tevilin de bu güçlüğü aşmada yetersiz kaldığı görülmüştür.

Sünni kelamcıları tedirgin eden nokta, tevilin manipüle edilerek kullanılması yanında, peygamber dışında gerçekliğin bilgisine ulaştığını iddia eden birtakım artniyetli kişilerin bizzat kendilerini peygambere alternatif şeklinde takdim etmeleridir. Biruni'nin sözünü ettiği örnek işte böyle bir olaydır. Bunun sosyal sonuçları hesaba katıldığında durumun çok vahim

bir tablo sergileyeceğinde kuşku yoktur. Çünkü toplumsal hayatta, insanlar arasındaki ilişkinin düzenleyici kaynağı Şeriat'tir ve Şeriat bir peygamber tarafından tebliğ edilmektedir. Şeriat'ın kaynağına yöneltilecek bir şüphe veya ona alternatif imkânların kabulü durumunda, bu, toplumsal hayatta hukuk, ahlâk ve diğer ilişkilerin temel referanslarının da tartışmalı hale gelinmesine yol açar ki, bunun büyük toplumsal çözülme ve siyasal çatışmalara neden olacağı açıktır.

Nitekim İslâm tarihinde temelde siyasi olan çok sayıda hareketin kendini salt epistemoloji veya ilahiyat perdesi gerisinde gizlediği görülmüştür. Belki de İmam Gazalî'yi felsefeye karşı radikal eleştiriler yöneltmeye iten nedenlerin başında bu siyasi faktör gelmektedir. Dinlerin tarih içinde geçirdikleri genel tecrübeden şunu anlıyoruz ki, kendi sabitelerini ortaya koymalarına rağmen, dış ve yabancı etkilere karşı kendilerini tümden koruyamazlar. Kimi insanlar kişisel arzu ve düşüncelerini, kimi insanlar da politik veya zümrevi çıkar hesaplarını dini formlar altında savunur, zaman içinde "dine karşı din" mücadelesine yol açarlar. Dinin saf özünü kişilerin ve grupların politik emellerinden ayırdetmenin herkesçe bilinebilir ölçütleri olmalı. Bunlar da dinde değişmezler diyebileceğimiz sabitelerdir.

Yetkin düşünce ve melekelere sahip olan insanların Hakikat arayışları kuşkusuz meşrûdur ve hiçbir otorite tarafından engellenmemelidir. Kişilerin elde ettikleri bilgilerin düzeyi ve niteliği kendileriyle sınırlıdır. Dolayısıyla mutlaklaştırılamazlar. Dinler ise mutlak olanın izafi olanda tezahürü, ilahi arzu ve iradenin tarihe müdahalesi olduğundan, ana sabiteler, temel kriteler olarak korunmalı ve bunlar her türlü şahsi bilgi, ictihad, felsefi görüş ve entellektüel performansın üstünde tutulmalıdır.

Felsefe tarihi, her bir filozofun kendine özgü bir kavramsal sistem kurduğunu göstermektedir. Modern zamanların bilimsel teorileri de bu bağlamda inşa edilmiş modellerdir. Sözkonusu modellerin din karşısında iki özellikleri vardır: Biri, modellerin birbirleriyle çelişebileceği gerçeği; diğeri zaman içinde değişebilen karakterleri. Dinlerin süren geleneğinde bu her iki durum da sözkonusu olamaz. Bu takdirde dini, salt insanî, bilimsel modellere indirgemek ya da iki ayrı modeli karşı karşıya getirmek dinin özüyle bağdaşmaz.

Meşşaîler'in ana dayanakları arasında yer alan Aristo sistemi de son tahlilde bir kavramsal modeldi. İslâm ilahiyatı ile karşı karşıya geldiğinde İslâm ile Aristoculuk arasında uzlaşılması hayli güç noktalar ortaya çıktı. İbn Rüşd, tabiat ilimlerinde yeni buluş ve teoriler çıksa ve bunlar Aristo ile çelişse de, bu, Aristo'nun yanlış düşündüğü anlamına gelmez diyordu. Bundan, insanların Aristo'yu yanlış anlayıp yorumladıkları sonucuna gidilebilir ancak. Çünkü İbn Rüşd'e göre, Aristo insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek bilgi düzeyine, tam mükemmelliğe ulaşmıştı.

Açıktır ki bu görüş, Aristo'yu mutlaklaştırma ile aynı şeydi. Peki, sonuçta kendi şahsi çabasıyla mükemmelliğe ulaştığı kabul edilen Aristo'ya karşılık, vahy ile özel bir eğitimden geçen ve Allah'ın kontrolünde tebliğ görevini yapan bir peygamberin öğretilerini mutlaklaştırmak çok mu garip bir tutumdu? Kuşkusuz hayır ve Meşşaî felsefenin bu türden aşırılıklarına karşı çıkan müslüman çevreler bu tepkilerinde haklıydılar.

Meşşaîler'in havass-avam ayırımı da çeşitli tartışmalara yol açacak nitelikteydi. Son tahlilde insanların bilgi düzeylerinin birbirinden farklı olduğu görüş doğruydu. Fakat seçkin olmayan geniş halk kitlelerini duyular dünyasında ve yanlışlıklar içinde tasvir eden Meşşaîler'in kategorik ayırımı, ister istemez bilginin zümrevileşmesi gibi tartışmalı düşüncelere yol açıyordu. Burada sorunun temelinde ontolojik varsayımlar yatıyordu. Çünkü Meşşaîler'e göre eğer geniş halk kitleleri, bilginin her düzeyine ulaşabilecek potansiyel güçte değillerse, bu, onların "eksik bir fıtrat"la yaratılmaları dolayısıyla böyledir. O zaman da, Allah niçin bazı insanları tam, bazılarını da eksik fıtratta yaratmış, türünden bir soruya yol açıyordu. Eksik fıtratta yaratılmış bir insan ebediyyen bu eksikliğin kendisine çizdiği kadere mi mahkumdu? Yoksa ilave çabalarla bunu tamamlayabilir miydi?

İslâm bilginleri eksik fıtrat tanımlamasına karşı çıkıp insanlar arasında fıtrat farkı değil,"tefavüt farkı" olduğuna kânidirler. Tefavüt farkı da özel bir eğitim, cehd ve gayretle giderilebilecek bir noksanlıktır. Nitekim Allah her insana gayreti ve emeği oranında karşılık verdiğini söylüyor ve böylelikle insanları daha yüksek düzeylerde performans (sa'y) göstermeğe davet ediyordu. İnsan doğru bir yöntem izleyip elverişli ve doğru araçlarla yüksek bir performans gösterirse, iyi bir fakih, alim, kelamcı, müfessir ve hakîm olup, bu sayede avam olmaktan çıkıp havass seviyesine çıkabilecek-

tir. Meşşaîler ise bunu neredeyse sınırlı bir çevrenin tekeline hasretmeye eğilimli görünüyorlardı.

Havass-avam ayırımının yol açtığı başka ahlâkî ve hukukî sonuçlar da vardı. Meşşaîler açısından Kur'ân, Peygamber'in aldığı vahydir, ne var ki vahyden asıl amaç insanı bilgilendirmek değil, onu ahlâklı ve iyi bir insan kılmaktır. Şeriat koyucunun gayesini bilgiyle sınırlandırmak doğru olmaz, peygamberler ve getirdikleri şeriatler, insanı medenî hayatın sürdüğü toplumsal ilişkilerinde Allah'a itaat eden ve salih amelde bulunan iyi varlık durumuna çıkartmayı amaçlamaktadırlar. (Belli belirsiz Meşşaîler'de izlenebilen bu bilgi-ahlâk ayırım sonraları Spinoza'da açıkça ifade edilecektir.)

Burada da şu sorulara cevap bulunmalıydı: Bilgi mi, ahlâk mı daha üstün bir değerdir? Bilgi sahibi filozofun ahlâk, hukuk ve dinin emrettiği ibadetler karşısındaki durumu nedir? Kendi çabasıyla Hakikat'in doğru bilgisine erdiğini öne süren bir filozof, sıradan insanlar gibi bazı mükellefiyetlerle yükümlü değil midir?

Şüphesiz bilinen büyük Meşşâî filozoflar, herkes gibi kendilerini de dinin ve Şeriatin hükümleriyle yükümlü görüyor ve müslümanca bir hayat yaşamağa çalışıyorlardı; ancak bu felsefi argümandan hareketle kendilerini helal-haram veya ibadetle yükümlü görmeyenler de vardı ve bunlar felsefeye en büyük zararı veren şarlatanlardı.

Onüçüncü Bölüm

SONUÇ

DİN VE MODERNİTE BAĞLAMINDA AKIL–VAHY İLİŞKİSİNİN BUGÜNKÜ ANLAMI



Eski Grekler'de tanımlandığı şekliyle ortaya çıkan felsefî sistemlerin anahtar terimleri ile vahy temelinde ve semavi gelenek içinde yeşeren dinî öğretileri inşa eden anahtar terimler arasında büyük farklılıklar vardır. Din-felsefe ilişkisini düzenlemeye girişen bütün iyi niyetli çabaların daha işin başında büyük zorluklarla karşılaşmalarının bir nedeni budur. Yunanlılar'ın telakkilerine göre Tanrı "yapıcı olan" demiurgos'tur son ilahi din İslâmiyet'te ise Allah yaratıcı (hâlık), sanî, müdebbir, mükevvin vb. 99 ismi olan Mutlak Varlık'tır. Genel inanca göre âlem bu isimlerin varlık alanına çıkışı ve her bir varlık mertebesi veya objenin bir isim dolayısıyla kendi hayat kaynağıyla tecelliye katılmasıdır.

Din, her şeyin varoluşunun Allah'a bağlı bir evrende insanı aynı kutsal ve ilahî amaca yöneltmektir. Yunan felsefesinde idelerin idesi veya ilk hareket ettiren veya başka niteliklere sahip bir Tanrı varsa bile, sonuçta dinî sistem, haksız yere yasa ve kural koyan bir tanrının veya tanrıların kaprisidir. Sadece kendini bilen ve bilgisi en yüksek iyi ve mükemmellik olan Tanrı ile insan arasında doğrudan veya dolaylı ilişki olmazdı; esasında bu kavramsal tanımlamada Tanrı insanları umursamaz bile. Bu açıdan din, bilgisiz halk yığınlarının körü körüne itaat ettiği, gündelik hayatında veya belirli zamanlarda tekrarladığı seremonilerdir. Dinin içinde bilgi kırıntıları varsa bile, bu, felsefî bilgi karşısında son derece değersiz bir şeydir.

Grekler'in mitoloji, şiir ve aktüel kültürlerinde dine genel bakış bu merkezde şekillenmesine rağmen, Doğu hikmetiyle kurulan temas sonucunda

kadim bilgelerin varlığın menşeî, insanın kaderi vb. konularda ortaya attıkları sorulara cevaplar aranırken din, bu yukarıda sözü edilen formun çok ötesinde her türden tartışmaların merkezî konusu olagelmiştir. Ancak herşeye rağmen, niçin dinin tek başına açıklayıcı olmaya yetmediği veya felsefe adı verilen bir başka düşünme şeklinin ortaya çıktığı merak konusudur.

Kur'ân'ın verdiği bilgiler açısından bakıldığında, tarih boyunca Allah her kavme bir peygamber göndermiştir. Bu, her kavmin geleneksel kültüründe peygamber tebliğinin köklü etkilere sahip olduğu fikrini güçlendirir. Şu var ki, bazı durumlarda iki peygamber arasındaki mesafe öylesine uzamıştır ki, Mekkeliler'de gözlendiği gibi "ataları bir peygamber tebliğiyle uyarılıp korkutulmamış" (Yasin, 36) bir kavim durumunun ortaya çıkması da mümkündür. Benzer bir durumun Yunanlılar için de sözkonusu olabileceğini düşünebiliriz. Nitekim elimizdeki tarihî veriler, Yunanlılar'a özel olarak gönderilmiş bir peygambere işaret etmez. Muhtemelen Yunanlılar'ın bir peygamberle temasları uzun zamanlar öncesinde kesilmiş ve eğer kimi kaynakların verdiği bilgilere inanmak gerekirse Yunanlılar'ı ilahi vahy adına en son uyaran kişi Zeus olmuştur ki, İdris aleyhisselamın valisi olarak Yunanistan'a gelen bu zat sonraları tanrılaştırılmış, böylelikle asıl misyonuna aykırı bir kimliğe büründürülmüştür.

Yine de Yunan kültür ve düşünce hayatının tamamen Nübüvvet'in etkisinden uzak olduğunu varsayamayız. İslâm bilginleri, kadim Grek felsefesinde hikmet yanında doğrudan Nübüvvet'in de belirli etkilere sahip olduğuna kâildirler ki, buna çalışmamızın baş taraflarında değinmiştik.

Bir peygamber tebliğinin zaman içinde uğradığı değişiklikler, kimi zaman onu tanınamaz hale getirir ve mevcut sorulara başka referanslardan hareket edilerek cevaplar aranır. Bu olayda din adamları, rahipler ve kahinlerin önemli rol oynadıkları düşünülebilir. Bunlar çoğu zaman dinî öğretiyi devam ettirme adı altında çok yönlü tahrifatlara uğratırlar. Tahrifat öyle boyutlara ulaşır ki, özünde saf olan öğreti akıl-dışı bir nitelik kazanmaya başlar, öyle ki bilinen evrensel mantık kurallarına bile aykırı dogmalara dönüşür. Muhtemelen böyle durumlarda, eğer dini otantik özüne irca etmek üzere yeni bir peygamber gelmeyecek olursa, o zaman durumdan rahatsız olan insanlar, kendi beşerî çabalarıyla yeni öğretiler inşa etme

teşebbüsüne girişirler. İşte bu olay, din ile felsefe arasında bir çatışmanın başgöstermesine yol açan önemli bir faktördür.

Kimi durumlarda canlılığını sürdüren bir peygamber tebliğine rağmen, çok sayıda faktörün bir araya gelmesiyle insanlar salt beşerî entellektüel çabalara girişerek de din-dışı felsefî formlar inşa etme yolunu tutabilirler. Adına hümanizm diyebileceğimiz bu türden bir teşebbüsün bazı durumlarda salt tanrıtanımazlık (ateizm), bazı durumlarda da vahyin inkârına dayalı deizm şeklinde ortaya çıkması mümkündür. İslâm tarihinde -tartışmalı olsa da- Zekeriya er-Razi, Mukaffa ve Ravendi gibi şahsiyetler deist felsefelere örnek verilirler.[1]

Bütün bunların dışında bir peygamber tebliğinin devamı niteliğinde gelişen felsefî hareketler de olabilir. Bu nitelikteki bir felsefede anahtar kavramlar Risalete dayanmakla beraber, kavramsal modelin genel çerçevesi yeni sorunların vâz'ına ya da beşerî-zihinsel açıklama biçimine dayanmaktadır. Belki buna en iyi örnek kadîm Yunan bilgesi Pisagor'dur. O, Orfizm denen bir dinin devamcısı veya felsefî bir dille yeniden ifadesini gerçekleştirmeğe çalışmış bir filozof olarak anılabilir.

İslâm tarihinde ise Pisagor düzeyinde örgün bir felsefî harekete rastlanmamasına rağmen, son dönem (müteahhir) Kelam hareketi bir yönüyle buna örnek sayılabilir. M. Şemseddin gibi zatlar buna fazlasıyla kânidirler. Bunlara göre, İslâm felsefesi klişesiyle ifade edilmekte olan fikrî cereyan gerçekte bir felsefe değil, belki kadîm Yunan felsefesinin İskenderiye nikabına bürünmüş İslâmî tabirlerle ifade edilmiş bir şeklidir. Asıl İslâmî felsefeyi, muhtelif Kelam mekteplerinde aramak icab eder.[2]

---

1 İranlı bilgin Ayetullah Mutahhari'ye göre Mukaffa, Muhammed Zekeriya ve Hayyam'a nisbet edilen düşünceler doğru olmaktan uzaktır. Bunlar çoğunlukla düşmanları tarafından ve kişisel kinleri sonucu ortaya atılmış yakıştırmalardır. İslâm âleminde salt maddi açıdan düşünen kimseler çıkmışsa bile, hiçbir zaman büyük bilginlerden böyle düşünen çıkmamış ve bu ad altında herhangi bir ekol temsilcisine rastlanmamıştır. Felsefe tarihini yazanların çoğu felsefe bilmediğinden, herhangi bir filozofun madde ve zamanın kıdemî (ezelilik) üzerine söylediği bir sözü tespit ettiklerinde, bu düşüncenin Allah ve madde ötesi varlıkları inkâr anlamına geldiğini sanmışlardır. Oysa son yüzyıldan önce materyalist temelde bir felsefe sisteminin kurulduğu yolundaki hiçbir iddia doğru değildir. Murtaza Mutahhari, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, s. 11 ve 29.

2 M. Şemseddin, *Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?*, Darülfünun, sayı: 2, s. 185.

Kelam'ın kendi başına bağımsız veya özgün bir "İslâm felsefesi" olup olmayacağı ayrı bir konu, ama Yunan'da kazandığı formuyla İslâm dünyasında Meşşaîler aracılığıyla temsil edilen felsefenin Kelam başta olmak üzere Sufi ve İşraki akımları derinden etkilediği ve hatta, 2. yüzyıldan sonra felsefenin bu sözkonusu akımlar bünyesine dahil olarak varlığını sürdürdüğü bir gerçektir.

Burada konumuzla ilgili olan husus, din-felsefe ilişkisi alanında ortaya çıkan sorunların tarihi tespit edilemeyecek kadar eski olduğu ve en bâriz şekliyle Grekler'de görüldüğü konusudur. İslâm dünyasında felsefe kanadında yer alan şahıslar ise, mensup oldukları dinin sıhhatinden ve doğruluğundan tamamen emin olarak bu soruna uygun ve tatminkâr bir çözüm arayışında olan insanlardı. İslâm filozoflarının Aristo'nun felsefesinde somutlaşan uluhiyet, Allah'ın sıfatları, âlemin yaratılışı, kıdem meselesi, varlığın Allah ile olan ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü ile ölümden sonraki hayatta vukubulacak olan haşrın cismanî mi, ruhî mi olacağı yolunda geliştirdikleri düşünceler bütün bir tarihin düşünce mirasını besledi. Filozoflara karşı koyanların akla karşı sergilediği güvensizlik, aklın kendisinden çok Yunan aklına ve bu aklın tanımladığı metafiziğe karşıydı. Belki süren tartışma da filozofların akla yaptıkları aşırı vurgu, halkın akla güvensiz bir tutum içine girmesine yol açtı, ama kendi bağlamında hiçbir fırka, ne aklı mutlaklaştırdı veya tümden inkâr etti ne de vahy dışında kendi başına bir alana indirgedi.

Dinler ve felsefî sistemler bağlamında düşünce tarihinin en önemli sorunu, insan zihninin varlığı algılama biçimlerini tespit ederken, biri diğerine koşut iki bağımsız alan tasavvuruna bağlı kalarak fenomenler dünyasını açıklamaya kalkışmasıdır. Birbirlerine göre konumları itibariyle bağımsız, özerk ve objektif oldukları düşünülen iki alanın karşılıklı ilişkilerini tespit ederken içine düşülen zorluk, dün olduğu gibi bugün de, varlıkla ilgili bütün tasarılarımızda sorun olmakta devam etmektedir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Grek sistemlerinde ilahiyatçı ve filozofları meşgul eden bu konu, İslâm düşüncesi tarihi boyunca müslüman bilgin ve filozofları da yakından meşgul etmiştir. Çalışmamızın bu son bölümünde üzerinde duracağımız konunun kavramsal çerçevesi üç anahtar terime

dayanmaktadır. Bunlar da "İslâm düşüncesi", "iki alan" ve "aşma" terimleridir. Önce bu anahtar terimleri hangi anlam düzeyinde ele aldığımıza dair bilgi vermemiz gerekir.

İslâm düşüncesi'nden, son ilahi din İslâmiyet'in iki kutsal referansı olan Kur'ân ve Sünnet'ten hareketle varlık, bilgi, insan hayatının anlamı, varoluşun temel sorunları, davranışlarımızın ahlâki ve hukuki değeri ile genel olarak insan türünün tarih boyunca karşı karşıya geldiği sorunlar üzerinde düşünen müslüman zihnin düşünme ve bilgi sahibi olma çabasını anlıyoruz. Bu tanım, hangi doğruluk düzeyinde ve isabet derecesinde olursa olsun, İslâm düşüncesinin son tahlilde müslüman insanın düşüncesi olduğu kabulünü esas alır. Şu halde hiçbir müslüman düşünür veya bilgin, ister kendi adına ister içinde yer aldığı akım (mezhep, tarikat, fırka) adına olsun, düşünce ve görüşlerinin İslâmi öğretide içkin Hakikat'in kendisini ifade ettiği iddiasında bulunamaz. Açıkça biliyoruz ki, nübüvvetle görevlendirilmeyen bütün insanlar mâsum değildir ve her bir düşünme modeli belirli asıl ve usullere uygun olduğu sürece belli bir meşruiyete sahiptir. Bundan da İslâm düşüncesinin genel bir çoğulculuğa dayandığı fikrini çıkarıyoruz.

İki alan'dan kasdettiğimiz ise, varlık dünyasının, herhangi bir kavramsal modele göre düşünen insan zihninde bölünmeye uğraması, iki farklı, özerk ve objektif alana ayrılmasıdır ki, buna çifte gerçeklik veya iki bağımsız hakikat adını da verebiliriz.

Aşma terimi, temelinde ahlâki ve manevi erdemler olan ruhsal ve entellektüel düzeyde, içinde bulunulan yerden daha üst (müteal) ve birleştirici bir ilkeye doğru yükselme çabasını ifade eder. Sözkonusu çaba, varlık dünyasının salt üst, öte ve iç (aşkın, uhrevî ve bâtın) boyutunu hedeflemekle yetinmez, bunun yanında maddî, tabiî ve bu arada sosyal ve beşerî hayat düzeylerinde de seküler dünyanın kapalı sistemini aşmayı ve ilahi-müteal (aşkın) olana yönelmeyi amaçlar.

"İki alan fikri", İslâm düşüncesinin genel ve belirgin uğraş konuları arasında yeralan bir karakteristiği olmakla beraber, farklı düşünce, irfan ve felsefe ekollerini çokça meşgul ettiği de bir gerçektir. Bir peygamber diliyle tebliğ edilen her dinin belirli bir süre sonra karşılaştığı bu sorunlar müs-

lümanların Yunan felsefesi ve ilimleriyle tanıştıktan sonra karşılaştıklarını söyleyebiliriz. Bu sorunun iç potansiyel ve dış etkiler olmak üzere ikili bir yönü vardır. İslâm tarihinin pek erken dönemlerinde akıl ve nakil arasındaki ilişkilerin nasıl tanzim edilmesi gerektiği yolundaki tartışmanın, müslüman toplumun ilk siyasî ihtilafları ve buna bağlı görüş ayrılıkları sonucunda belirginleştiğini görüyoruz. Bu safhada siyasî, sosyal vb. çevre faktörleri önemli olmakla birlikte asıl belirleyici, insan zihni aracılığıyla varlığa açılan dinin epistemolojik düzeyde ve yine insan zihninin problematik olarak belirli tutum alışlara, cevaplara yönelmesidir. Hariciler, Mûtezile ve Mürcie ekolleri arasında kader, insan hürriyeti, büyük günah, iman ve amel, Allah'ın sıfatları vb. konularda çıkan görüş ayrılıklarının gerisinde siyasal ve sosyal faktörler önemli rol oynasa da, asıl rol oynayan faktör varlık ve objeler dünyasında tanımlanmış ve meşruiyeti onaylanmış tutumlar almak zorunda olan insanın epistemolojik bir çaba içine girmek zorunda oluşudur.

Son dönem İslâm aydınları ve akademisyenler, batılı oryantalistler ve modern sosyal bilimlerin etkisinde, bütün bir düşünce tarihini, bu tarihte teşekkül eden farklı mezhep ve fırkaları dönemsel çevre faktörleriyle açıklama, mutlak olanı, izafî olana indirgeme cihetine gitmektedirler ki, bu Hegelyen bir bakış açısı olup bütün düşünce mirasımızı arkaik bir mahzene tıkmaktan başka bir sonuç vermeyecektir. Oysa Haricilik, Mûtezile ve Mürcie gibi siyasî hayatın dönemsel şartlarından fazlasıyla etkilenen akımlar varsa bile, bunlar tarihe takılıp kalmış; fakat Selefiye, Meşşaî Felsefe, Tasavvuf ve kısmen Kelam bütün zamanlara karşı dayanıklı ve epistemolojik düzeyde kavramsal modellere dayandıklarından günümüz dünyasının aktüel sorunlarına da cevap verme özelliklerini koruyarak devam ettirmişlerdir. Burada sözünü ettiğimiz tarih dışı ve insan toplumlarının tecrübe ettiği sosyal, siyasî ve maddi realitelerinden kopuk, salt teolojinin savunulması değil, fakat tarihe müdahil olabilecek herhangi bir kavramsal modelin dayanağını teşkil edecek olan epistemolojik referansın kutsal, aşkın ve ilahî niteliklerde olması gerektiğidir. Bu türden kavramsal modeller, kurucu öğeleri manevî semboller olan kutsal şehirler gibidirler; Mekke, Kudüs ve Medine gibi zamana karşı dayanıklıdırlar.

***

Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme'nin kurulması ile birlikte başlayan hızlı tercüme hareketi, müslüman dünyayı kadim Hind, İran, Babil, Mısır ve Yunan ilimleri ve hikmetiyle karşı karşıya getirdi. Bu, adına harici faktör diyebileceğimiz yönlendirme ile müslüman dünya şu sorulara cevaplar aramaya başladı:

Hakikat'in Bilgisi nedir? Hakikat'e hangi yollar ve araçlarla ulaşılabilir? Din ile Felsefe uzlaşabilir mi? İnsan aklının dinlerin getirdiği vahy karşısındaki değeri nedir? Bir peygamberin tebliğ ettiği Şeriat olmaksızın mutlu ve ilahi amaca uygun bir hayat tasarlanabilir mi? Akıl ile nakil çatıştığı zaman hangisini tercih etmeli veya nasıl bir yöntem izlenmeli?

Bu ve benzeri konularda ortaya çıkan verimli tartışmanın birbirinden bağımsız iki alan fikrine yol açmadan din-felsefe uzlaşması sorunundan ibaret kaldığını biliyoruz. Bunda İslâm dininin epistemolojik temel varsayımları belirleyici rol oynadı. Şöyle ki Tevhid fikri, Hakikat'in birliği fikrini de zorunlu kılıyordu ve buna ne Kelamcılar ve Selefiler'in ne de Meşşaî ve Sufiler'in itirazı vardı. Selef tarafını tutanlara göre Hakikat'in Bilgisi'ne ancak peygamberin tebliğ ettiği din aracılığıyla ulaşılabilir ve eğer akıl ile vahy çatışırsa vahy tercih edilir. Meşşaî filozoflara göre ise Hakikat'in Bilgisi'ne akıl (burhan) yoluyla da ulaşmak mümkündür. Peygamber'e vahy getiren Cibril aleyhisselam Faal Akıl'dır. Filozof akıl aracılığıyla aşağıdan yukarıya bu doğru bilgi kaynağına ulaşabilir. Ancak her halükârda Hakikat tektir, bölünemez; iki veya daha çok hakikatler tasarlanamaz. İbn Rüşd, bunu şöyle ifade ediyordu: "Din ve felsefe her ikisi aynı memeden süt emen ikiz kardeşlerdir." "Çünkü felsefe, vahyin getirdiğinin bilinmesidir; onu kavradığında marifet tamamlanmış olur."[3]

Din bütün insan tabakalarına, avam ve seçkinlere hitap etmek durumunda olduğundan, kutsal lafızlar biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki düzeyde düzenlenmiştir. Aslında akıl ile vahy arasında çatışma yoktur, tevil yoluyla ifadelerin zâhir lafızları asıllarına ircâ edilebilirse, temelde bir bütünlük olduğu görülecektir. Şu var ki tevil sadece yeterli ehliyete sahip olan burhan ehli tarafından yapılmalıdır.

3 İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s. 503.

Farabî ve İbn Sina gibi Meşşaîler'e sert eleştiriler yönelten İmam Gazalî âlemin kıdemi, Allah'ın cüzleri bilmemesi iddiası ve Haşr-ı cismani gibi üç ana nokta dışında, İbn Rüşd'le benzer düşüncelere sahiptir. Gazalî, İslâm irfanını Yunan metafiziğine karşı koruma mücadelesine girişirken, bölünme eğilimine girmiş görünen İslâmî ilimleri de tevhid etmeye çalışıyordu. Diğer yönden ise, mantık, peripatetik felsefenin anahtar terimleri ve kadim hikmetin kavramsal çerçevesinin kullanılabileceğini savunuyordu. Şu var ki, Maverdi ve İmam Gazalî'de görülen dinî ve dünyevî ilimler ayırımının sağlıklı olup olmadığından ve bir başka metafizik evrende geliştirilmiş dünyevî ilimlerin gerçekten bir başka dinin metafiziğine uyarlanıp uyarlanamayacağı konusundan hâlâ emin değiliz ve bu, aktüel dünyamızda da bizim için süren bir tartışma konusudur.

Bugün modern dünyanın göz kamaştırıcı başarılarını ekonomik güç ve teknolojik gelişme simgelemektedir. Bu her iki dizginsiz etkinlik bilimsel yöntemle işleyen seküler bir kavramsal çerçevenin ürünüdür. Bu çerçeveyi inşa eden de son üç yüzyılın filozoflarıdır ki, bunlar da Descartes, Galileo, David Hume, Kant, Hegel ve diğerleridir. Bütün Aydınlanmacılar'ın ve Aydınlanma'yı hazırlayan filozofların dayanağını teşkil eden öncüller, bireycilik, rasyonalizm, pozitif gerçeklik, bilimsel yöntem ve kutsaldan arındırılmış profan bir dünya tasarımıdır ki, işte bu bizi, canlı hayatı kısaca gezegenimizi derin bir krizin içine düşüren modern dünyadır.

Modern dünya iki alan fikri üzerine kuruldu. Şurası dikkatten kaçmaması gereken bir nokta ki, Avrupa'nın sistemleştirip mutlaklaştırdığı iki alan ayrımı, bir önceki bölümde göstermeye çalıştığımız gibi İslâm düşünce tarihinde yaşanan din-felsefe uzlaşması tartışmasının yanlış okunması veya kendi özgül paradigması içinde yeniden kavramsallaştırılmasıdır. Şöyle ki:

İspanya ve Sicilya üzerinden İslâm ilimlerini ve hikmetini Latince'ye tercüme eden Avrupa Hıristiyanlığı İslâm gibi aynı sorunla karşı karşıya geldi ve akıl-iman, din-felsefe, düşünce-dogma ilişkisinin öne çıkardığı sorulara cevaplar aramağa koyuldu. Ne var ki hıristiyan imanını Kilise öğretisiyle formüle etmiş Batı Hıristiyanlığı şu negatif öncüllerden hiçbir ödün vermedi:

1. Hakikat aranmaz, çünkü bu Kilise'nin hakikate sahip olmadığı anlamına gelir; halbuki Kilise İsa'nın bedenidir ve Kilise öğretisi hakikatin kendisidir.

2. Hakikat aranacaksa akılla aranacak, oysa akıl, şeytanın insan ruhunda yuvalanmış ajanıdır. Eğer bu ajan Ademi kışkırtmasaydı ilk günah olmaz ve ilk günaha keffaret olsun diye Tanrı biricik oğlunu feda etmezdi.

3. Bilimsel gerçeklikler, sözgelimi dünyanın yuvarlak olduğu iddiası ile İncil'in öğretileri çatışırsa elbette İncil tercih edilir. Bu, 1+1+1=1 ve 1=3 ve 3=1'dir türünden matematik ve mantığın evrensel kurallarına aykırı düşüp saçma görünse bile, bu böyledir ve zaten inanca konu olan şey tabiatı gereği saçmadır.

İslâm felsefesi ve özellikle İbn Rüşd'ün etkisinde Kilise ile laik filozoflar arasında başgösteren çatışmada, 17. yüzyılda Descartes ile uzlaşmaya gidildiğini biliyoruz. Descartes, çifte-gerçeklik tasarımından hareketle evreni fizik ve metafizik iki ana ve birbirinden tamamen ayrı alana böldü. Metafizik ve ruhun dünyasını Kilise'ye bırakırken, fizik dünyayı ve bedeni laiklere ayırdı ve bu dünyanın gerçekliklerini nicelliğe, kantitatif olana indirgeyerek matematiğin dilini mutlaklaştırdı.

Descartes'ın bu çabası hem Grek felsefesine hem de hıristiyan geleneğine uygundu. İnciller'in Tanrı ve Sezar ayırımı, gündelik hayatta sürüyordu. Descartes'ın metafizik-fizik ikilemi, numen-fenomen ve iman-akıl ve din-bilim çatışmasına anlaşılabilir bir temel sağladı.

İşte modern dünya, bilimsel faaliyet, teknolojik ilerleme ve ekonomik kalkınma, sosyal gelişme, bu, varlığı ikiye bölen, daha sonraları (18. ve 19. yy.) metafiziği fizik evrenden tümüyle tecrid eden, kısaca ilahi ve kutsal olan herşeyin reddi üzerinde yükselen seküler dünyadır. Bu dünya, ulus-devlet ve bu ceberut devletin kontrol ettiği bilimler ve teknolojik araçlarıyla sadece sosyal hayatımızı değil, evimizi, yatak odamızı, kısaca zihnimizi ve ruhumuzu da kontrol etmekte, sıkı sıkıya denetlemektedir.

Geniş halk yığınlarını ekonomik gelişme ve teknolojik ilerleme cezbetmekte ve bütün dünya küçük bir modern köye dönüşmektedir; ancak bizim gibi toplumların aydın ve seçkinlerini, bilhassa bilim çevrelerini

bilimler ve teknoloji alanında gözlenen performans ile bilimsel yöntemin cezbettiği de bir gerçektir. Bu bağlamda İslâm dünyasında iki önemli eğilim giderek güç kazanmaktadır: Bunlardan biri, İslâm tarihini modern sosyal bilimlerin sabiteleri ışığında "yeniden" okumak; diğeri de, Batıda üretilen ve evrensel genel-geçer kabul edilen bilginin İslâm kültürüne uyarlanabileceğini öne sürmek.

Ben çok yönlü bir krizin evrensel boyutlar kazandığı bu zaman diliminde şu sorulara cevaplar aranması gerektiğini düşünüyorum:

1. İki kesin alan ayırımının ürünü olan sosyal bilimlerin bilimsel çerçevesine ve akademizmin yöntemlerine bağlı kalınarak, İslâm tarihinin sosyal, iktisadi ve siyasi olaylarını; düşünce, kültür ve irfan tarihini okumak mümkün mü? Bu, çifte-gerçekliği tanımayan ve varlığı tevhid temelinde bir ve bütün gören müslüman bireyin zihnini bölmez, ruhunu ve kişiliğini parçalamaz mı?

2. Rasyonel aklı İslâm'a taşımak, bilgiyi İslâmileştirmek, İslâm ile Batı arasındaki çatışmayı bir medeniyet savaşına indirgemek ve bütün bunların sonunda müslüman dünyayı modernleştirmek mümkün mü? Eğer mümkünse, modern sisteme katılan İslâm'dan geriye ne kalır? Müslüman dünyanın zihni sekülerleşmez ve bizzat İslâm'ın kendisi de protestanlaşmaz mı?

3. Son olarak ilk iki sorunun cevabı olumsuzsa, -ki ben olumsuz oldukları kanısındayım- peki bu durumda, modern dünya ve onun ruhu olan moderniteye karşı nasıl bir tutum içinde olmalıyız: Çatışma mı, uyum mu, aşma mı?

Bence İslâm dünyasının önünde duran en hayati sorunlar bunlardır. Ve buna bağlı olarak, sözkonusu sorunları hangi yöntem ve araçlarla aşabileceğimiz sorunu da bir o kadar önemlidir.

Çalışmamızın sonuçlarından şu temel gerçekler çıkmaktadır ki; akıl, vahy karşısında kendi başına mutlak bir kategori değildir; ancak vahyin diliyle tebliğ edilen Hakikat'in Bilgisi'nin anlaşılmasında vazgeçilemez bir araçtır. Bu, rasyonalizmden çok farklı bir akıl tanımıdır ki, eğer modern dünyayı aşma gibi ciddi bir sorunumuz varsa aklın bu tanımında anlaşmak durumundayız.

İslam bilginleri çeşitli benzetme, alegori veya metaforlara başvurarak aklın mevkiini tespit etmeye çalışmışlardır. İmam Ca'fer es Sadık, "Peygamber insanın dışındaki akıl, akıl insanın içindeki peygamberdir" der. Bu, doğru ve meşru çerçevede faaliyet gösterdiğinde, yani sahiden akıl aklettiğinde varacağı bilginin vahy ile gelen haber ve bilgileri teyid etmekten başka olamaz. Bediüzzaman Said Nursi, akıl-vahy ilişkisini ayna-güneş ilişkisine benzetir. Akıl bir ayna gibiyse vahy güneş hükmündedir. Aklın tek başına bir hakikati yansıtma gücü yoktur. Güneşten aldıklarını yansıtır. Ancak alabildiklerini doğru ve tümüyle yansıtabilmesi için aynanın temiz, parlak, üstünün lekesiz olması lazımdır. Üzerini pas tutmuş ayna güneşten aldıklarını yansıtamaz.

Bu bizi son derece önemli bir noktaya götürmektedir, o da şudur: Akıl kendi başına yol gösterici olamaz, aşkın bir kaynağa ihtiyacı vardır. Aklın kendi başına ve bağımsız bir bilgi ve bilgilendirici özne olmasını zorlaştıran en önemli faktör, onun nefsin istek ve tutkularının etkisinde hareket etmesi, nefis adına heva ve hevesi makul bir forma sokması, haksızlığı, günahı, sömürü, yozlaşmayı rasyonalize etmesidir. Bu çerçevede akıl, nefsin aşağılık isteklerinin sözcüsü, avukatı, temsilcisi olur. Biz, ortaya konan ve savunulan, istenen her şeyin aklın gereği olduğunu düşünürüz, hakikatte ise asıl isteyen nefstir, nefs-i emmâredir. Böyle durumlarda gerçekten Max Horkhaimer'in yerinde deyişiyle bir "akıl tutulması" vuku bulur. Bir kere akıl tutulması vuku buldu mu, artık aklı özgürlüğüne kavuşturmak, onu bağlandığı istek ve tutkuların zincirlerinden kurtarmak kolay olamaz. Denebilir ki çağımızda, akıl, kendini kısıtlayan bağlardan kurtulayım derken yeni bir tutsaklık içine girmiş bulunmaktadır.

Akıl ile zeka arasındaki ilişki nasıl farklıysa, nefsin istekleri ile aklın birer zaruret olarak öne çıkardıkları da farklıdır. Çoğu insan bu iki kavramı veya beşeri melekenin etkinliğini birbirine karıştırırlar. Zeka, şu veya bu işi yapabilme, maharetle gerçekleştirme becerisi olarak görülebilir. Elbette gereklidir ve zeka olmadan hayatımızı devam ettirmemiz güçtür. Akıl ise, neyi, niçin yapmamız gerektiğini bize öğreten, gösteren bir rehberdir. Zekayı son derece donanımlı bir arabaya benzetebiliriz. Kapasitesi hayli yüksek olan bu araba sayısız beceri ve maharetle donatılmıştır.

Kapasitesinin de yüksek olduğunu düşünelim. Mesela saatte 250 km. hız yapabilir. Fakat arabanın bu yüksek donanımı ve olağanüstü kapasitesi kendi başlarına bir anlam ifade etmezler; bunları kullanacak bir sürücüye ihtiyaç vardır. İşte akıl bu mevkidedir. Sürücü arabayı alır uçuruma doğru da sürebilir, mesafeyi katederek hayırlı ve faydalı bir yere de gidebilir.

Modern çağda modern insanın yüksek kapasitede ve son derece donanımlı olduğunu, zeki işler yaptığını söyleyebiliriz. Ama modern insan akıllı değildir. Akıllı olsaydı bu küresel düzeyde haksızlıklar vuku bulmaz, ekolojik denge bu ölçeklerde tahrip edilmez, canlı hayat tehdit altına girmezdi. Akıl, Allah'ın bir bağışı olarak kalbin nurudur, Allah'ın nuruyla akleden bir kalb sevgi, merhamet ve şefkat yatağı olur. Bu kalbin bereketli yatağında akleden akıl, dünyayı cennet köşelerinden bir köşe yapabilir. İbn Tufeyl'in gösterdiği üzere akıl, sadece hikmetle varlık âlemini müşahade edip tefekkür etse, hakikatin kendisini çeşitli biçimlerde tezahür ettirdiğini, aklı yeni kapıları açmak üzere davet ettiğini anlar.

Bu akıl tanımı, maddi evreni, tabiatı ve tecrübeyi referans almak yanında vahyin iki kutsal bilgi düzeyini de referans alır ki, bunlar da müslüman zihnin düşünce faaliyetinde asıl'ları teşkil eden Kur'ân ve Sünnet'tir. Doğru ve sağlıklı bir düşüncenin asl'a uygun bir usûl'e de dayanması gerekir. Usûl tekil olmayıp insan teki veya düşünce sistemleri sayısında çok ve çoğul olabilir. Bu çoğulculuk İslâm tarihinde ortaya çıkan çok sayıdaki mezhep ve fırkanın meşruiyet temelini inşa eder. Eğer düşünmenin yöntemi tek ve tekil olsaydı, çok ve çoğul sayıda mezhep ve fırka teşekkül etmezdi. İslâm düşünce geleneğinde birleştirici referans asl olan Kur'ân ve Sünnet'tir; başka din ve geleneklerde ise başka şeylerdir.

İşte İslâm bakış açısından belli bir usûl (yöntem) izlenerek asl'a uygun düşünme şekline hikmet denebilir ve bizim modern zamanlarda moderni-te'yi hikmet'le aşma imkânımız vardır.

Hikmet'e dönerek modernitenin zihin, dil ve aktüel dünyasına nasıl müdâhil olacağımız ayrı bir konu olmakla birlikte, şu kadarını söylemek mümkündür: Bizler, eğer kaybettiğimiz hikmet'i bulabilirsek, geçmişte olduğu gibi dış dünyanın kültürel diline semantik bir müdahalede bulunabilir ve kendi sabitelerimizden hareketle neyin seçime konu olup olmayaca-

ğına karar verebiliriz. Bu, bilgiyi İslâmîleştirmek veya müslüman dünyayı moderniteye katmak ya da İslâm'ı modern dünyaya bir rakip şeklinde konumlandırmaktan çok farklı bir şeydir.

Öyle anlaşılıyor ki parçalanmış dünyayı bir araya getirmek ve daha üst bir ilkeye ulaşma çabası Kelime-i Tevhid'in sırrında yatar: Lailâhe illallah, Allah'tan başka ilah yoktur ve onu tamamlayan Kelime-i Şehadet; Muhammed Rasulullah, Muhammed (salat ve selam üzerine olsun) Allah'ın elçisidir.

Bu, müslümanların bütün varlık düzeylerinde doğruladığı evrensel, nihaî ve mutlak Hakikat'tir. Hikmet'e dönüş bu Hakikat'e dönüştür.

Yine de herşeyin doğrusunu en iyi bilen Allah (celle celâluhu)'tır.

KAYNAKLAR



-A-

Aristo Tales, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, C.I, (A-Z), İzmir, 1985.

A.M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986.

A. Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi, Ankara, 1955.

A.S. Tritton, *İslâm Kelamı*, çev. M. Dağ, Ankara, 1983.

A. Yüksek Özemre, *Kepler'de Puthargorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme*, Felsefe Arkivi, sayı: 21.

Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul, 1979.

Abdullah ibn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, çev. M. Adil Teymür, İstanbul, 1992.

Abdurrahman Bedevi, *Miskeveyh*, çev. Kasım Turhan, (İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde) İstanbul, 1990.

Abdülcebbar, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974.

Abdülvahab en Neccar, *Kasasü'l-Enbiya*, 2. bsk. Kahire, ty.

Ahmed Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.

Ahmed Arslan, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul, 1987.

– *İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri*, (Uluslararası İbn Sina Sempozyumu) Ankara, 1984.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 7. bsk. Mısır, 1964.

– *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut, 1969.

Ahmed Fuad el-Ahvani, *El-Kindî*, (M.M.Şerif, İslâm Düşünesi Tarihi İçinde) C.II, çev. O Bilen, İstanbul, 1990.

Ahmed Özcan, *İbn Sina'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri* ve *Tabiat Felsefesi*, (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1993.

Alaaddin Ali Tusi, *Tehafütü'l-Felasife* (Kitabu'z-Zuhr),çev. Recep Duran, Ankara, 1990.

Alferd Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1938

Ali Bulaç, *Akıl ve Vicdan Üzerine*, Yeni Zemin, Ekim-1993, sayı: 10.

– *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme*, 3. bsk. İstanbul, 1993.

– *İslâm ve Demokrasi*, İstanbul, 1993.

– *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İstanbul, 1993.

– *Nuh'un Gemisine Binmek*, İstanbul, 1992.

Ali Sami en Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 8. bsk. Kahire, 1981.

Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslâm Felsefesi Bölümü İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1992

– *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993.

– *İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesi'nin Diyalektiği* (Türkiye I. İslam Düşüncesi Sempozyumu'nda sunulan tebliğ, İstanbul, 1976).

Anna Freud, *Ego ve Savunma Mekanizmaları*, çev. Yeşim Erim, İstanbul, 1989.

André Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev. Dr. S.J. Becarano, İstanbul, 1962.

Aristotales, *Metafizik*, çev.Ahmet Arslan, C.1 (A-Z), İzmir, 1985.

Attila Tokatlı, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, İstanbul, 1981.

Aydın Sayılı, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara, 1984.

– *Mısırlılar'da ve Mezopotamyalılar'da Matematik*, Astronomi ve Tıp, TTK, Ankara, 1982.

Aytunç Altındal, *Üç İsa*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul, 1993.

Azizuddin Nesefi, *İnsan-ı Kâmil* (Tasavvufta İnsan Meselesi), çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990.

-B-

Bağdadi (Ebu Mansur Abdülkaahir b. Tahir b. Muhammed), *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Doç.Dr.E. Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979.

Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, *İbn Tufeyl*, çev. İlhan Kutluer, (M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde), İstanbul, 1990.

Batalyevsi, *el İktisab*, Beyrut, 1908.

– *Kitabu'l-Hadaik fi'l-Metalibi'l-Aliyeti'l-Felsefeti'l-Aviyse*, Kahire, 1946.

Bayraktar Bayraklı, *Farabî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul, 1983.

Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, ty.

– *Kelam İlmi*, Giriş, İstanbul, 1981.

Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1969-1970.

Beyruni'ye Armağan, TTK, Ankara, 1974.

Burhan Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul, 1976.

Bülent Sönmez, *İbn Rüşd ve İbn Teymiye'de Din-Felsefe İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S.Ü. Konya, 1991.

-C-

Cavid Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.

Celaleddin es-Süyutî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam* (Tahkik: A.S. en-Neşşar ve S.S. Ali A. Razı), Kahire, 1970.

Cürcani (Şerif Ali b. Muhammed), *Ta'rifat*, 1357-1958, tıpkı basım, İstanbul, 1986.

-D-

De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H.G. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara, 1959.

– Descartes *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, İstanbul, 1988.

– *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, İstanbul, ty.

– *Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, 1984.

Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu) Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003.

-E-

E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, 2. bsk. İstanbul, 1992.

E.W.F. Tomlin, *Doğu ve Batı Hikmetleri*, çev. H.G. Yurdaydın, Yönelişler Dergisi, sayı: 11-12, İstanbul, 1982.

Ebu'l Berekât el Bağdadî, *Kitabu'l-Mu'teber*, Esad Efendi Kütüphanesi, No: 1931.

Ebu'l-Ala Afifi, *Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000.

– *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000.

Ebu'l-A'la Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul, 1986.

Ebu'l-Beka, *Külliyât*, (Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî yayını) Beyrut, 1412-1992.

Ebu'l-Vefa et-Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.

Edouard Schure, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul, 1989.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ty.

-F-

Fahreddin Olguner, *İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Felsefe Arkivi, sayı: 24, İstanbul, 1984.

– *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sina*, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş, İstanbul, 1984.

Fahruddin er-Razi, *el-Muhassal*, (Kelama Giriş) çev. Prof. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

Fahruddin er-Razi, *Peygamberlerin Masumiyeti*, çev. H. Fehmi Ulus, İstanbul, 1986.

– *Tefsir-i Kebir*, (Mefatihu'l-Gayb), Beyrut, 1990.

Farabî, *Arau ehl el-Medine el-Fadıla* (Fazıl Medine Halkının Reyleri,) çev. Nafiz Danışman, İstanbul, 1950.

– *el-Cem'u beyne re'ey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristotalis*, (Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması), çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sayı: 24, İstanbul, 1984.

– *İhsau'l-Ulûm*, (İlimlerin Sayımı), çev. A. Ateş, İstanbul, 1986.

– *Risalatâni Felsefiyyetan,* Dr. Cafer Âli Yasin Yayını, Beyrut, 1407-1987.

– *Risale fima Yenbeği en Yukaddima Kable Teallumi'l-Felsefe* (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular), çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sayı: 26, İstanbul, 1986, s. 185-192.

– *Tahsilu's-Saade*, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi, çev. H. Atay, Ankara, 1974.

– *Uyunu'l-Mesail* (Felsefenin Temel Meseleleri), çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sayı: 25, İstanbul, 1984, s. 203-212.

Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü* - Zevk Anlayışı, Ankara, 1971.

Fazlurrahman, *İbn Sina*, çev. Osman Bilen, (M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde), c. II. İstanbul, 1990.

– *İslâm*, çev. Mehmet Aydın- Mehmet Dağ, İstanbul, 1981.

Friedrich Nietzche, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, İstanbul, 1963.

Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Y. Keskin, İstanbul, 1992.

-G-

Gazalî (Ebu Hamid), *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, (İtikad'da Orta Yol) önsöz ve notlarla çev. Dr. Kemal Işık, Ankara, 1971.

– *el-Kanunü'l-Külli fi't-Te'vil* (M. Şerafeddin, Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri, Carullah Veliyeddin Efendi Kütüphanesi, No: 1075), Darul Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı:16, Teşrinievvel, 1930.

– *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, çev. Doç. Dr. A. Suphi Fırat, İstanbul, 1978.

– *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendika*, Mısır, ty.

– *İhyau Ulûmi'd-Din*, Beyrut, ty. (Türkçe çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 1394-1975).

– *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* (Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması), Çev. D. Sabit Ünal, İzmir, 1987.

– İki Madnun, çev. D. Sabit Ünal, İzmir, 1988.

– *Makasidu'l-Felasife*, Mısır, ty.

– *Mi'yaru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, Beyrut, 1964.

– *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981.

– *El Kıstasu'l-Müstakim*, (Tasihih eden ve baskıya hazırlayan: Şeyh Mustafa El Kabbani Ed-Dımeşki) Mısır, 1900-1318.

-H-

H. Bekir Karlığa, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, (Arapça nüsha ve Türkçe çeviri bir arada), İstanbul, 1992.

– İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pithagoras ve Presokratik Filozoflar, M.Ü.İlahiyat Fak. Doktora tezi, İstanbul, 1979.

H. Tahsin Fendoğlu, *11. ve 12. Yüzyılda Ortadoğu'nun Siyasi Yapısı içinde Ebu Hamid Gazalî ve Devlet Felsefesi*, Türkiye Günlüğü, sayı: 20, Ankara, Güz, 1992.

H. Ziya Ülken, *Farabî Meselesi*, Farabî Tetkikleri, İstanbul, 1950.

– *İslâm Felsefesi*, 3. bsk. İstanbul, 1983.

– *İslâm Düşüncesine Giriş*, İstanbul, 1954.

– *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942.

– *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935.

Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara, 1985.

Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1975.

– *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1975

Hayreddin Yücesoy, *Tatavvur el-Fikri's-Siyasî inde Ehli's-Sünne*, Ürdün, 1410-1990.

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, İstanbul, 1991.

– *Tarihte Akıl*, çev. Ö. Özer, İstanbul, 1991.

Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Prof. H. Hatemi, İstanbul, 1986.

Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974.

-I-İ-

Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksek-Rahmi Er, Ankara, 1993.

I.M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.S.R. Kırkoğlu, İstanbul, 1989.

İbn Arabi (Muhyiddin) - A. Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme* ve Şerhi, Hzr. Doç. Dr. Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992.

İbn Arabi (Muhyiddin), *Fütuhat-ı Mekkiye*, Bulak, ty.

İbn Arabi-A. Avni Konuk, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hzr. Dr. Mustafa Tahralı - Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul, 1969.

İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r-Ruh*, çev. Ş. Haklı, İstanbul, 1993.

– *Medaricu's-Salikin*, çev. A. Ataç -A.Bebek- A. Durusoy-M. Deniz-M.Tan- İ. Tüfekçi, İstanbul, 1990.

İbn Haldun, *Mukaddime*, I-II, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982-1983.

İbn Hallıkan, *Vefayatü'l-A'yan*, Kahire, 1275/1853.

İbn Hazm, *Cevamiü's-Siyer ve Hamse Resail Uhrâ*, Tahkik: Dr. İhsan Abbas - Dr. Nasiruddin Esed, Mısır, ty.

– *Güvercin Gerdanlığı* (Tavku'l-Hamame), çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1985.

İbn Kesir, *Tefsiru Kur'âni'l-Azim*, Beyrut, 1969.

İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut, ty.

İbn Rüşd, *el-Keşfü an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille ve Ta'rifu ma Vaka'a fiha bi Hasebi't-Te'vil min eş Şübehi'l-Müziğati ve'l-Akaidi'l-Mudille*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü.İlahiyat Fak. Yayını, Ankara, 1955.

– *Faslu'l-Makal fi mabeyne'l-Hikmeti ve'ş-Şeriati mine'l-İttisal*, Beyrut, 1961.

– *Tehafütü't-tehafütü'l-Felasife* (Süleyman Dünya Yayını), 3. bsk. Kahire, 1981 Türkçe çeviri, İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.

– *Telhisu ma ba'd et-Tabia*, (Tahkik ve takdim, Dr. Osman Emin), Kahire, 1958.

İbn Salah, *Fetava-yı İbn Salah*, Kahire, 1348.

İbn Seb'în, *Sicilya Mektupları*, İstanbul, 1932.

İbn Sina, *el-Hidaye*, (Tahkik ve Neşir: Dr. M. Abduh) 2. bsk., Kahire, 1974.

– *el Burhan*, (eş-Şifa'nın bir bölümü; A. Rahman Bedevi yayını) 2. bsk., Kahire, 1966.

– *el-Hidaye* (Tahkik ve Neşir: Dr. M. Abduh, 2. bsk.,) Kahire, 1974.

– *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*, (Ahmet Özcan, İbn Sina'nın el Hikmetu'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi konulu Yüksek Lisans Tezi içinde, Arapça nüsha), İstanbul, 1993.

– *er-Resail*, (H.Z.Ülken Yayını), Ankara, 1953.

– *eş-Şifa*, (İbrahim, Medkur Yayını), İran, 1343.

– *Kitabu'n-Necat*, Kahire, 1331.

– *Uyunu'l-Hikme* (Resailü İbn Sina içinde; H. Ziya Ülken yayını)

Ankara, 1953.

İbn Teymiye, *el İklil fi'l-Müteşabih ve't-Te'vil*, 2. bsk., Riyad, ty.

– *Fetava*, (Riyad, ?), ty.

– *Nasihatu Ehli'l-İman fi Reddi a'la Mantıkı'l-Yunan* (Süyuti'nin Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam adlı kitabı ile birarada, A. Sami en Neşşar Yayını), Beyrut, ty.

İbn Tufeyl, *Esrâru'l-Hikmetü'l-Meşrikiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya kısmı Nr. 4807.

– *Hayy İbn Yakzan*, Matbaa-i Amire, 1299, Süleymaniye Kütüphanesi, Abdülgani Ağa, eski kayıt, No: 200; Osmanlıca çev. Babanzade Reşit, Mihrap Dergisi, İstanbul, 1923; Türkçe Sad. N. Ahmet Özalp, Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, İstanbul, 1985. Arapça bsk. Ahmed Emin, Hayy İbn Yakzan, Kahire, 1952.

İbrahim Medkur, *Farabî*, çev. Osman Bilen, (M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) c.II, İstanbul, 1990.

– *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Mısır, 1976.

İbrahim Mustafa-A.H. Ez-Zeyyat-A. Kadi-M. Ali en-Neccar, *el Mu'cemu'l-Vasît*, Tahran, ty.

Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara, 1993.

İmam Şafii, *er-Risale*, 1. bsk. 1388/1969'dan tıpkı basım, İstanbul, 1986.

İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l-Firak ve'l-Akaidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1404-1984.

– *El-Felsefetü'l-İslâmiyye Dirase ve Nakd*, 2. bsk. Beyrut, 1984.

İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.

İsmail Yakıt, *Darwin'den Önce İslâm Düşüncelerinde Evrimle İlgili Teoriler*, Felsefe Arkivi, sayı: 24, İstanbul, 1987.

İzmirli İsmail Hakkı, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâm'da Tekamül Nazariyesi*, (Yazan ve Sadeleştiren: Celaleddin İzmirli) İstanbul, 1949.

– *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Mart-1931. (çev. Babanzade Reşit, 1923).

– *Miskeveyh'in Felsefesi ve Eserleri* (Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası), sayı: 11, Nisan-1929 ve Ebu Ali Miskeveyh "İbn Miskeveyh" el-Hazın, Agm. sayı: 10, Teşrinievvel-1928.

– *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.

-J-

Jean Paul II (Papa), *Akıl ve İman*, Çev. İsmail Taşpınar, 2. Bsk. İstanbul, 2001.

J.H.Kramers, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, çev. Ömer Rıza, İstanbul, 1352-1934.

John Herman Rondall, Jr-Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1982.

Jolius Wellhausen, *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Prof.Dr. Fikret Işıltan, Ankara, 1989.

Josef Haşim, *el Farabî*, 2. bsk. Beyrut, 1968.

-K-L-

Kant (Immanuel), *Prolegomena*, (Berlin, 1922 tarihli Almanca metinle bir arada) çev. Ionna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, 1983.

– *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984.

Kaya Nuri, *İslâm Feylesofu İbn Rüşd*, İstanbul, 1340-1924.

Kıftî, *Ahbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Mısır, 1326.

– *Tarihu'l-Hukema*, Kahire,

Kıvamuddin, *İmam Ahmed'in Bir Eseri- İslâm'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası*, Darulfünun İlahiyat Fakt. Mecm. sayı: 5-6, Haziran, 1927.

El-Kindî, *Resail*, (Ayasofya Kütüphanesi, İstanbul, Rakam: 4832, Dr. Muhammed Abdülhadi yayını) Kahire, 1950-1955.

Kummî (Şeyh Saduk), *Risaletu'l-İ'tikadi'l-İmamiye*, Önsöz ve notlarla çev. Doç.Dr.E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.

Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev. Deniz Özer, İstanbul 1989.

-M-

M. Hamdi Zakzuk, *el-Menhecü'l-Felsefî Beyne'l-Gazalî ve Dekart*, 2. bsk. Kahire, 1981.

M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (edisyon), İstanbul, 1990.

M. Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 2. bsk. İstanbul, 1989.

M. Reşit Özbalıkçı, İ.A. Batalyevsi Md. DİA, İstanbul, 1992.

M. Sagir Hasan el-Masumî, *İbn Bacce* (M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 1990.

M. Said Şeyh, *Gazalî*, (M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) c.II, İstanbul, 1990.

M. Şemseddin, *Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarîkle Girdi*?, Darülfünun İlahiyat Fak. Mecm., Mart-1926, sayı: 2.

Tarih ve Müverrihler (İslâm Tarihinin Kaynakları) Haz. Yüksel Kanar, İstanbul, 1991.

M. Şerafeddin, *İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler*, Darülfünun İlahiyat Fak. Mecm. Eylül 1929, sayı: 12-15.

– *Kelam Savaşları*, Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası, Kanunuevvel, 1932, sayı: 24.

– *İbn Bacce - Avempace*, Felsefe Arkivi, C.1, sayı: 1, İstanbul, 1945.

M. Yusuf Musa, *Beyne'd-Din ve'l-Felsefe fire'yi İbn Rüşd ve Felasifeti'l Asr el-Vasit*, 3. bsk., Mısır, 1968.

Macid Fahri, *Resailu İbn Macce*, Beyrut, 1968.

– *Tarih el Felsefetü'l-İslâmiyye* (Arapça'ya çev. Dr. Kemal Yazıcı) Beyrut, 1974.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 3. bsk. İstanbul, 1974.

– *Dirase fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 5. bsk. Kahire, 1973.

– *Nazariyetü'l-Marifetinde İbn Rüşd ve Tevilüha inde Aquionolu Thomas*, Kahire, 1969.

– *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1976.

– *Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi*,

(İbn Sina Armağanı, Der. Aydın Sayılı), Ankara, 1984.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, M.F.Abdulbaki yayını, Mısır, 1370.

Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Yayına hazırlayan: Fethullah Hulayf, çev. H. Sudî Erdoğdu, İstanbul, 1981.

Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1983.

Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 1986.

Mehmed Aydın, *İbn Sina'nın Mutluluk Düşüncesi* (Der. Aydın Sayılı, İbn Sina Armağanı), Ankara, 1984.

Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Hzr. Esad H. Rahmi Yunanlı, İstanbul, 1992.

Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.

– *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul, 2000.

Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul, 1987.

– *Antik Akıl ve Aydınlanma*, Bilgi ve Hikmet, Bahar-1993, sayı: 2.

– *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul, 1991.

Mes'udî (Ebu'l-Hasan Ali b. el Hüseyn Ali), *et Tenbih ve'l-İşraf*, (Abdullah İsmail es Savi Yayını), Kahire, ty.

Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1986.

Muhammed Abid el Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi), Çev. B. Köroğlu-H.Hacak-E.Demirli, 2 Bsk., İstanbul, 2000.

– *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, İstanbul, 2000.

– *Arap Aklının Oluşumu* (Tekvinü'l-Akli'lArabi) Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.

Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. R.E. Fığlalı - O. Eskicioğlu, İstanbul, 1970.

Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin, İstanbul, 1948.

Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sufi Huri, İstanbul, 1964.

Muhammed Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara, 1991.

Muhammed Rıza el Hakimî -Muhammed Hakimî- Ali Hakimî, *el-Hayat*, 5. bsk., Tahran, 1408-1367.

Muhammed Umara, *el Maddiyetü ve'l-Misaliyye fi Felsefeti İbn Rüşd*, Kahire, 1971.

Murtaza'l-askeri, *Abdullah b. Sebe' Masalı*, çev. A. Baki Gölpınarlı, İstanbul, 1974.

Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1988.

– *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, çev. Hasan Vahidi, Spehr Matbaası, Tahran, 1404/1984.

Mustafa Abdurrazık, *Feylesofu'l-Arab ve'l-Muallim es-Sani*, Kahire, 1945.

Mustafa Sabrî, Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlim, 1369-1952, İhyâu Kütbü'l-Arabiyye.

Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956.

– *İbn Sina ve al Akl al-Fa'al*, (Der. Prof. Dr.Aydın Sayılı) İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara, 1984.

Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, İstanbul, 1980.

-N-

Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, 2. bsk. Ankara, 1977.

Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi,* 3. bsk., İstanbul, 1991.

– *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul, 1989.

– *Fevaihü'l-Cemal*, (Tasavvufî Hayat içinde), Hzr, Mustafa Kara, İstanbul, 1980.

Necmettin Tozlu, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, 1993, İstanbul.

Nesei (Ahmed b. Şuayb), *Sünen*, İstanbul, 1981.

– İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976.

– *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 4. bsk. Ankara, 1983.

– *Felsefe (Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar)*, İstanbul, 1978.

– *İslâm Mantık Tarihi ve Farabî Mantığı*, I-II, İstanbul, 1969-1970.

– *Muhyiddin-i İbn Arabi Fütuhat-ı Mekkiye*, Ankara, 1991.

-O-

Oliver Lacombe, *Descartes*, çev. M. Arslan, Ankara, 1943.

Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992.

Osman Ersin, *İbn Sina Bibliyografyası*, İbn Sina, (TTK, İstanbul, 1937 İçinde).

Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000.

-P-

Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul, 1980.

-R-

R. Arnaldez, *Farabî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade*, çev. İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, sayı: 26, İstanbul, 1987.

Ragıb el İsfahani, *el Müfredat*, Kahire, 1381.

Rene Guenon, *Nefsini Bil*, çev. M. Tahralı, Akademi Dergisi, Kubbealtı Cemiyet y.

– *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, İstanbul, 1979.

Rıdvan Seyyid, *İslâm'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmed Can, İstanbul, 1991.

Rıza Tevfik, *Kamus-u Felsefe*, İstanbul, 1332-1334.

Robert Montran, İ*slâm'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981.

Roger Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, 2. bsk., çev. Süleyman Akdemir, İstanbul, 1984.

-S-

Sabri Orman, *Gazalî*, İstanbul, 1986.

S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 1976.

S. Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1985.

– *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı -K. Turhan- A. Ünal, İstanbul, 1991.

– *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. F. Tatlılıoğlu, İstanbul, 1988.

– *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, 1985.

S. Mahmut Talegani, *Pertovi ez-Kur'ân*, Tahran, 1358.

S. Muhammed Tabatabî, *İslâm'da Şia*, çev. K. Akaras - A.Kâzımî, İstanbul, 1993.

– *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 3. bsk., Tahran, 1392.

Sa'duddin et-Taftazani, *Risaletü'l-Hudud*, tahkik: Abdülfettah Ebu Gudde, y. ve ty.

Sadreddin Şirazi, *Risale fi'l-Hudud*, Tahran, 1302.

Sami en Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1981.

Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizansın Etkisi*, Ankara, 1975.

Sicistani (Ebu Süleyman), *Kitabu Müntahab Sıvanü'l-Hikme fi Tevarihi'l-Hükema*, (Beyhaki'nin tertibi ile) Edited by D.M. Dunalp, Mouton Publıshers, Paris-New York.

– *el-Emtia ve'l-Müenese*, Kahire, 1939.

– **el-Mukabesât**, Kahire, 1929

Steven Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1986-1987.

Suhreverdî, *Heyâkilu'n-Nur, (Nur Heykelleri)* çev. Saffet Yetkin, Ankara, 1973.

– *İ'tikad el-Hükema* (Filozofların İnançları) çev. İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, sayı: 26, İstanbul, 1987.

– *Kıssat el Ğurtebu'l-Ğarbiyye*, (Ruhun Yolculuğu) çev. İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, sayı: 26, İstanbul, 1987.

Subhi es Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, 1981.

Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri,* İstanbul, 1985.

– *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, 1979.

-Ş-

Şah Veliyullah Dehlevi, *Huccetullahi'l-Baliğa*, (İlk neşir h. 1355) Kahire, ty.

Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 2. bsk. İstanbul, 1970.

Şehristani (Ebu'l-Feth M.A. Kerim b. Ebi Bekr, Ahmed) *el-Milel ve'n-Nihal*, A. Aziz Muhammed el Vekil'in tahkikli yayını, Beyrut, ty.

Şerafeddin Bey, *Ebu'l-Berakât el-Bağdadi ve Kitabu'l-Muteber Tercemesi*, Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 24, Kanunuevvel, Mart-1931.

Şıbli Numani, *İslâm'ın Fikir Kılıcı Bütün Cepheleriyle Gazzali*, çev. Y. Karaca, İstanbul, 1972.

-T-

T.J. Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.

Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid* (Kelam İlmi ve İslâm Akaidi) çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1980.

Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, 1971.

– *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 2. bsk., İstanbul, 1969.

Tehanevi (Muhammed Ali bin Ali), *Keşşaf İstılâlehatı'l-Fünun*, Kalküta 1812 (baskısından tıpkı basım, İstanbul, 1984).

Tirmizî, (Muhammed b. İsa), *Sünen*, İstanbul, 1981.

-V-W-

W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, İslâm Felsefesi ve Kelamı, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968.

– *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. R.E.Fığlalı, Ankara, 1981

– *İslâm Nedir*? çev. Elif Rıza, İstanbul, 1993.

– *Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)* çev. H.Özcan, İzmir, 1989.

Wather Kranz, *Antik Felsefe,* çev. S. Baydur, İstanbul, 1984.

-Y-

Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. F. Olguner, İstanbul, 1976.

Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000

Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*, Ankara, 1959.

– *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara, ty.

Yusuf Kerem -Murad Vehbe-Yusuf Şelale, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Kahire, 1966.

Yusuf Ziya Yörükan, *Heyâkilü'n-Nur Tercümesi ve Şeyh Suhreverdî'nin Felsefesi*, İstanbul, 1924.

-Z-

Zerrin Kurtoğlu, *Platinos'un Aşk Kuramı*, Ankara, 1992.

Zeynep Mahmud el Hudayri, *Eserü İbn Rüşd fi'l-Felsefeti'l-Usuru'l-Vusta*, 2. bsk. Beyrut, 1985.

İNDEX



(Not: Metinde sık tekrar eden, felsefe, filozof, din, akıl, vahiy gibi kavramlar indekse alınmamıştır.)

A

B

C

Ç

D

E

H

I

İ

N

O

Ö

P

R

S

Ş

T

U

Ü

V

Z